ÉTUDES TRADITIONNELLES

Directeur Littéraire :

MICHEL VÂLSAN

75e ANNÉE JANVIER — FÉVRIER 1974 N° 441

ECKSTEIN

L'article d'A.K Coomaraswamy dont nous présentons une traduction a paru dans la revue Speculum *(p. 66-72) en janvier* 1939, *sous le titre qui lui est ici conservé. Cet article a donné lieu de la part de René Guénon à un compte rendu (paru dans les E.T. de mai* 1939) *et à un nouvel article, « La Pierre angulaire » (paru dans les E.T. d'avril-mai* 1940 ; *forme maintenant le chap. XLIII des* Symboles fondamentaux).

Nous avons conservé sans le traduire le terme de roof-plate. *Ce terme, qui correspond au français « sablière de combles », désigne la pièce de bois ou la ou les poutres horizontales qui forment soit la base, soit le sommet de la charpente. Cette dernière acception, pièce du sommet, est seule retenue par Coomaraswamy ; la* roof-plate *est ainsi l'analogue de la clef de voûte.*

Nous remercions la Mediaeval Academy of America, dont Speculum *est l'organe, qui a bien voulu nous donner l'autorisation nécessaire à la publication de cette traduction.*

Pierre DUMAS

***

Dans un livre remarquable, *Consider the lilies, how they grow* (1), Mr. Stoudt, dont l'interprétation de l'art germanique de Pennsylvanie est entièrement appuyée sur « les manifestations historiques de la religion mystique » (avec un accent particulier sur Jacob Böhme, Dante, St. Bernard et la Bible), explique qu'il était depuis longtemps embarrassé par le motif du diamant ; lorsque, trouvant un passage dans les écrits d'Alexander Mach où (à propos des textes bibliques

(1) (Matth., VI, 28). L'ouvrage a été publié par la Pennsylvania German Folklore Society en 1937.

cités ci-dessous) le Christ était donné comme l'*Eckstein*, il réalisa que le terme allemand pour « diamant » signifiait aussi « pierre angulaire » (p. 76) (2). On trouve ce symbole sur des carreaux de poêles et à ce propos Mr. Stoudt cite à juste titre le conseil de Clément d'Alexandrie aux premiers chrétiens de placer les symboles acceptés du Christ sur leurs ustensiles domestiques.

Jusque là, fort bien. Nous pouvons cependant aller plus loin et chercher en quel sens le Christ est mis en rapport tant avec le diamant qu'avec la pierre d'angle (3). Dans le Ps. CXVIII, 2 = Matth., XXI, 42 = Luc, XX, 17, nous trouvons : « La pierre que les constructeurs avaient rejetée, voici qu'elle est devenue la tête de l'angle » (*kephalên gônias, caput anguli*) ; dans Eph., II,20 : « Lui-même la principale pierre d'angle (*ontos akrogôniaiou autou Christou Iésou, ipso summo angulari lapide Christo Jesu*) en laquelle tout édifice solidement construit (*sunarmodogomenê, constructa* = skr. *samskrta*) grandit pour être un temple saint (*eis naon agion*) dans le Seigneur, dans lequel vous aussi vous êtes édifiés conjointement (*coedificamini*) pour être une demeure de Dieu dans l'Esprit (*en pneumati* = skr. *âtmani*) ». L'intention évidente de ce texte est de décrire le Christ comme le principe *unique* duquel dépend la totalité de l'édifice de l'église. Le principe d'une chose n'est jamais l'une de ses parties, ni leur totalité, mais ce en quoi toutes les parties sont ramenées à une unité sans composition. La figure est parallèle à celle des membres du Corps Mystique du Christ. Mais une pierre angulaire, dans le sens habituel de pierre située à l'angle d'un édifice, quelle que

(2) [Note des *Etudes Traditionnelles* : En réalité le terme allemand *Eckstein*, conformément à son étymologie, a tout d'abord le sens de « pierre angulaire » (le sens secondaire de « borne » était lui-même originellement celui de borne au croisement de deux routes, ce qui impliquait nécessairement une position angulaire) ; son sens spécial de « diamant », qui est du reste sans rapport avec l'étymologie, est venu en fait à une époque relativement moderne, depuis que les « pointes de diamant » furent employées pour la coupe des vitres. — M.V.]

(3) Cf. Wynkyn de Worde, *Pilgr. Perf.*, 183 : « The diamonde moost precyous to mankyde, thy swete sone Jesus » (Le diamant le plus précieux pour l'humanité, ton doux fils Jésus).

soit son importance, n'est qu'un support entre quatre supports égaux ; nous ne pouvons logiquement parler de *la* pierre angulaire ; et chaque pierre d'angle reflète le principe dominant d'un édifice plutôt qu'elle ne l'est. Nous commençons à soupçonner que le sens de « pierre angulaire » a pu être mal compris : ce en quoi les hommes sont « édifiés conjointement » ne peut être pensé comme pierre angulaire au sens d'*une* pierre (parmi d'autres) à l'angle d'un édifice.

Pour savoir ce qui est signifié par les expressions évidemment équivalentes « tête de l'angle » et « principale pierre d'angle », nous devons nous demander d'abord ce qui est désigné par l' « angle ». Parler d'un « coin » suppose vrai ce qui est en question puisque, pour nous, un coin est toujours un parmi plusieurs, habituellement quatre ; « angle », qui peut impliquer soit les coins, soit le sommet d'un édifice, est intentionnellement ambigu. *Gônia* peut renvoyer soit à la position, comme se trouvant à un angle, soit à la forme, comme dans «polygone » ou au sens de « pile d'un pont ». *Gônia* indique une prééminence, une « mise en avant » et est utilisé métaphoriquement dans ce sens par les Septante (I, Samuel, XIV, 38) : « tous les chefs du peuple », Vulgate *angulos populorum ;* le terme hébraïque rendu par *angulos est pinnâp,* pluriel de *pinnoth.* L'anglais « quoin » ou « coign », qui est l'équivalent étymologique de *gônia,* peut désigner soit une pierre d'angle à n'importe quel niveau, soit une « couverture » (*coping*), selon le contexte (4). Les termes signifiant « angle » ou « angulaire » sont fréquemment combinés avec ceux signifiant « tête » et « extrêmité ». *Kephalê,* « tête », en architecture « chapiteau », ne peut s'appliquer qu'à ce qui forme le sommet de quelque chose.

(4) De même que dans l'architecture caractéristique de l'Orissa, où la forme *âmalaka* est répétée par les pierres d'angles à divers niveaux de la haute flèche et forme aussi la clef de voûte (*coping-stone*) ; les pierres d'angles ne sont en réalité que des parties d'*âmalakas* et seule la clef de voûte (*crowning-stone*) manifeste la forme entière. L'*âmalaka* du sommet est bien ici « la tête de l'angle », à la fois en tant que les quatres angles de la flèche convergent vers lui, et en tant que leur forme se retrouve en lui de manière plus éminente, en même temps plus complète et à un plus haut niveau de référence. Pour un exemple, voir mon *History of Indian and Indonesian art,* éd. Goldston, 1927, fig. 216.

Akros implique la notion d'extrémité (5), dans n'importe quelle direction, comme dans « acrolithique », statue dont les extrémités, tête, mains, pieds, sont en pierre, mais souvent avec une référence particulière au sommet, à la partie la plus élevée, comme dans « acropole ». *Akrotêrion* désigne le support d'une statuette au sommet ou au coin d'un fronton, ou sur une couverture (*coping*) (ou quelquefois renvoie au support et à la statuette ensembles). Un tel support, dans le cas d'une structure de pierre, pourrait être nommé de manière appropriée *akrogôniaios lithos*.

Quelle était la forme des édifices auxquels se réfèrent nos textes ? Il peut s'agir d'un édifice couvert d'un dôme ou d'un toit en forme de tente, mais un édifice rectangulaire surmonté d'une flèche est plus plausible, compte tenu de la dérivation probable de la forme du temple de Salomon de celle du Tabernacle, qui est aussi la forme traditionnelle de l'Arche. L'objet du pignon terminal d'un tel édifice tient essentiellement dans une projection verticale. Si nous posons maintenant l'égalité d'*akrogôniaios lithos* avec *akrotêrion*, il faut admettre que c'est à la pierre d'angle supérieure et non à l'une des pierres d'angle latérales que le Christ est comparé. Il est assurément le sommet de la toiture. Nous pensons qu'en conséquence la signification réelle du texte serait mieux rendue par : « est devenu la clé de voûte (*keystone*) de l'arche » ou la *roof-plate* de la voûte. Nous le voyons, en d'autres termes, dans cette place au sommet du dôme qui est normalement occupée dans l'architecture chrétienne par la représentation du Pantokrator, ou par un monogramme correspondant, ou un symbole solaire, ou même par un « œil » architectural surmonté par une « lanterne » (6). Il est la clef de voûte (*keystone*), la pierre de couverture (*coping-stone*), la roof-plate de la structure

(5) Le skr. *agra* signifie généralement « sommet », mais peut aussi signifier « extrêmité » dans n'importe quelle direction ; il signifie aussi métaphoriquement « antérieur », « d'abord ».

(6) Voir mon *Symbolism of the dome*, Ind. Hist. Gaz. XIV, 1938). Il faut souligner le fait que la *roof-plate* est perforée : il est hors de doute qu'il s'agit de l'équivalent architectural de la Porte Solaire ; la libération complète est passage à travers elle ; la perforation est l'« œil » du dôme céleste, ou en d'autres termes le Soleil ; « Je suis la Porte, si quelqu'un entre par moi il sera sauvé » etc. (Jean, XIV,6).

cosmique qui est aussi son Corps Mystique, monument et demeure dont l'homme individuel est l'analogue microcosmique.

Il y aura maintenant avantage à attirer l'attention sur quelques parallèles orientaux assez frappants. Dans J., 1,200 et Dh. A., I, 269, un « palais de repos » (*vissamana-sâlâ*) (7) est en cours de construction. L'édifice ne peut être achevé sans une *roof-plate* qui ne doit pas être faite de bois vert, mais seulement de bois bien sec. Sudhammâ, la « Vertu Parfaite », a préparé à l'avance une *roof-plate* sèche. Les constructeurs, qui souhaitent conserver le mérite de leur travail pour eux-mêmes, sont obligés d'utiliser cette *kannika* contre leur volonté : le palais céleste, puisque c'est de lui qu'il s'agit en définitive, ne peut être autrement achevé. La *roof-plate* de bois dur que les constructeurs avaient rejetée devient la clef de voûte de la toiture. Parce que Sudhammâ a fourni l'élément qui couronne la structure, son nom est donné au palais du

---

(7) Cf. *vissamana-tthâna* dans S.I., 201, Comm. et *vissameti* (causal) dans J., III, 36, où l'hôte « donne du repos » aux voyageurs fatigués. « Venez à moi, tous ceux qui travaillent et ploient sous le fardeau, et je vous donnerai du repos... que de fois ai-je voulu rassembler tes enfants ». (Matth, XI, 28 et XXIII, 37). La racine est *vi-sram*, cesser le labeur. La signification anagogique est claire : car c'est précisément le voyageur (*parivrâjaka, carsani*) qui « travaille » (*'sramati*) ; de là la désignation usuelle du moine, de l'ascète, du pèlerin mendiant comme le « travailleur » (*'sramana*). Le palais du repos au bout de la route, au bout du monde, où le fardeau est déposé, est *visramana* au sens où quiconque y entre n'est pas plus longtemps « travailleur », pas plus longtemps soumis à une règle, mais entièrement « libéré » (de lui-même). Et de même que dans le rite védique le sacrificateur, en « construisant » Agni, construit en même temps pour lui-même un corps de lumière, ainsi quiconque, comme Sudhammâ, élève un asile de repos élève en même temps la maison céleste et accumule un trésor dans les cieux :

Une maison se construisait et vos soupirs amers
Montaient avec les champs qui rythment le travail ;
Et dans le mortier de notre mur de gemmes
Vos larmes étaient mêlées, parmi le va-et-vient
Des truelles d'or tintant dans les mains
Des maçons venus de toutes les contrées.
— Est-elle finie ? Non, viens aider à construire...

William Morris.

repos lui-même (8). Le nom de Sudhammâ est manifestement celui d'un principe et sa signification est identique à celle de *kusalâ dhammâ* (« pouvoirs efficaces de la conscience », c'est-à-dire « vertus parfaites », mais non dans un sens exclusivement éthique) de Miln., 38, cité dans le paragraphe suivant.

Comme nous l'avons montré ailleurs, la *roof-plate* est la pièce-clef du toit, comme le toit lui-même est la plus essentielle partie de l'édifice, qui est avant tout un abri. (9). La *roof-plate* ou, dans certains cas, le faîte du toit, devient en conséquence le sujet de nombreuses paraboles, par exemple Miln., 38 : « De même que les chevrons d'un édifice à toit pointu vont à la rencontre les uns des autres, reposent les uns sur les autres, et se rencontrent (*samosaranâ*) à la pointe, cette pointe étant reconnue comme le sommet (*agga* = *agra*) du tout, de même exactement chacun des pouvoirs efficaces de la conscience (*kusalâ-dhammâ*) (10) à l'état d'union (*samâdhi*, étymologiquement et sémantiquement « synthèse ») comme tête (*panukha*), repose sur les autres et incline vers l'état d'union » ou, pour prendre une autre comparaison, comme les quatre

(8) Sudhammâ est l'épouse de Magha (l'Indra solaire) dans le même sens que l'Eglise est l'épouse du Christ et le Sudhammâ Devasabhâ (dont il y a une représentation en relief à Barhut, voir Cunningham, *Stupa of Barhut*, pl. XVI) est le palais d'Indra, analogue au palais du repos pour lequel « Vertu Parfaite » fournit la *roof-plate*.

(9) Un abri, une « couverture » matérielle, n'est nécessaire qu'à ceux qui sont « sous le soleil ». La libération, la rupture avec le cosmos par le franchissement de la Porte Solaire, est souvent décrite comme un passage à travers le toit ou la *roof-plate* ; et le Bouddha, en tant qu'étant ainsi libéré, est souvent présenté comme *vivata-chado*, « celui pour qui le toit a été ouvert » ; ce dont l'abandon de la vie de famille (dans la maison) et l'adoption de la vie en plein air du Cherchant est déjà une préfiguration.

(10) Les pouvoirs de la conscience, ou vertus, ou actes de l'Intellect agent (collectivement *dhammâ*, ici à peu près équivalents à *indriyâni*, *prânâh* et *devâh*) sont « le contact (du sujet avec l'objet), la sensibilité, la reconnaissance, la volonté, le pouvoir d'apprendre, le jugement, l'habitude » (*phassâ*, *vedanâ*, *sannâ*, *cetanâ*, *vinnâna*, *vitakka*, *vicâra*). Quand ils ont été unifiés (*ekatobhavâ*), leur opération n'est plus soumise à la succession temporelle des actes, mais devient un seul acte de l'être (Miln., 68).

ailes d'une armée sont en relation avec le roi, l'environnent et dépendent de lui comme de leur tête.

Notre *roof-plate*, vue par dessous, si elle n'est bien évidemment pas supportée par un tel pilier, est néanmoins virtuellement le chapiteau d'un pilier central ; de même que le poinçon principal, bien que supporté par une poutre maîtresse, est virtuellement la partie la plus élevée d'une colonne s'étendant vers le sol Un tel pilier central peut être comparé à la perche centrale d'une tente ou au manche d'un parapluie. L'équivalence du toit et du parapluie est explicite. Le pilier central correspond aussi au tronc de l'Arbre de Vie et à la branche verticale de la Croix, gr. *stauros*, skr. *skambha ;* et il est le principe central de l'ensemble de la construction, qui s'éloigne de lui vers sa base et retourne vers lui à son sommet, comme on peut le voir facilement si l'on considère un édifice sous son plus simple aspect, qui est celui du *tipi* ou de la pyramide. L'usage effectif d'un tel pilier central est impliqué dans une forme plus ancienne de la parabole citée ci-dessus, dans *Aitareya Aranyaka,* III, 2, 1, où « de même que les autres poutres (*vamsa,* litt. « *bambou* ») trouvent leur unité dans la poutre faîtière (*salâ vamsa*) de même dans la Respiration (*prâna*) les pouvoirs (*indriyâni*) de l'œil, de l'oreille et de l'esprit et l'ensemble du soi (*sarva-âtmâ*) sont unifiés ». Ici, comme d'habitude, la Respiration au singulier renvoie au Brahman et à l'Atman, l'Esprit.

L'édifice lui-même est à la ressemblance du cosmos et par conséquent à la ressemblance du « corps » de l'Homme cosmique (*lokâvatî,* M.V. VI, 6), le « corps mystique » du Christ, « dont vous aussi vous êtes membres » (12) : la *roof-plate* dans laquelle les che-

---

(11) Pour une étude détaillée des symboles architecturaux qui font l'objet de ce paragraphe, voir mon *Symb. of the dome* (o.c.), *Usnisa and Chatra* (Poona Orientalist, III, 1938) et *Svayamâ trnnâ : Janua Coeli* (paru dais Zalmoxis), *Inverted Tree* (Q.J. Myth. Soc., XXIX, 1938) ; René Guénon, *Le symbolisme du dôme* et *Le dôme et la roue,* dans *Etudes Traditionnelles,* XLIII, 1938 ; Mus. Barabadur, ch. IV et V.

(12) Cf. Mund. Up. II, 1, 4 : « Le feu est Sa tête ; Ses yeux, le soleil et la lune ; les points cardinaux Ses oreilles ; Sa parole, les Védas révélés ; les vents Sa respiration ; Son cœur le tout ; la terre provient de Ses pieds ; Il est en vérité l'Esprit immanent à tout être (*Sarvabhûtântâratmâ*). »

vrons, qui sont aussi « beams » (*) (dans les deux sens du mot), se rencontrent (comme les angles de la pyramide, les baleines du parapluie ou les rayons du cercle se rencontrent en un point) est le Soleil des Hommes (sûryo-nrn, R.V. I, 146,4), le « lotus unique du ciel » (B.V. VI, 3,6). Le pilier, effectif ou implicite, autour duquel l'ensemble de l'édifice est construit, avec ses quatre coins ou quartiers (quelquefois représentés par d'autres piliers) est le centre ou « cœur » (13) de l'édifice à n'importe quel étage, cercle (*çakra, loka*) ou niveau de référence(quel que soit le nombre de ses étages) : et du point de vue cosmique, il est le pilier du Soleil (14) s'étendant du centre du ciel au nombril de la terre, le pilier de Feu s'étendant inversement du nombril de la terre au centre du ciel ; c'est le « pilier de vie situé au point où les chemins s'éloignent et se rencontrent » (R.V., V, 5,6, ; V, 139,3, etc.) ; le Branstock ou le tronc enflammé de l'Arbre de Vie et du Buisson Ardent ; la flèche de Lumière ou la Foudre qui en même temps sépare et unit le ciel et la terre et par laquelle le Dragon fut frappé au commencement ; la verticale de la Croix de Lumière — *stauros* et *skambha*. Dans ce pilier polymorphe s'étendant du sol au toit du cosmos, toutes choses résident en une forme, la forme unique qui est forme de choses très différentes : « Là réside le tout, là est tout ce qui remue, tout ce qui respire... dans une concordance (*sambhûya*, « assemblé », « combiné ») qui est unité et simplicité » (*ekameva*, A.V., V, 8,7-11) correspond à Eph. II, 20 : « dans lequel vous aussi vous êtes édifiés conjointement » et aux *Actes apocryphes de Jean*, 98-99 : « une croix de lumière se dresse, dans laquelle est une forme et ressemblance et en elle la multitude des formes diverses... Cette croix est ce qui tient toutes choses séparées et joint toutes choses en elle-même... puis aussi, étant une, s'écoule vers l'extérieur en toutes

(13) Le pilier axial d'une pagode japonaise (*stûpa*) autour duquel s'enroule un escalier en spirale est appelé le « pilier du cœur » (*shinbashira*) et ainsi distingué des quatre « piliers gardiens » des angles (*shitenbashira*).

(14) A.B., V, 28, 1, *âdityah yupah prthivi vedih* ; A.B. II, 1, *vajro vai yûpa*.

(*) [On sait que « beam » signifie à la fois poutre et rayon solaire. N. du trad.]

choses ». Le *vajra* comme « foudre » coïncidant avec le *skambha* comme *Axis Mundi*, on peut reconnaître dans Héraclite (XXXVII) une doctrine similaire : « la foudre (*keraunos*) gouverne (*oiakizei*) toutes choses » ; il aurait pu dire aussi *oikizei*, construit toutes choses (15).

La « tête » de ce pilier est la Face de Dieu, solaire, regardant l'homme (*nr-caksus*), le Soleil polymorphe et omniscient qui est aussi l'Esprit dont le baiser doue toutes choses de l'être (S.B. VII, 3, 2, 12-13) et met toutes choses en connexion avec lui-même en une con-spiration. Son orbe n'est pas seulement la *roof-plate* du cosmos, mais bien davantage la porte des mondes ; le passage à travers elle assure la libération complète, la rupture d'avec le cosmos — « Personne ne vient au Père si ce n'est par moi... Je suis la Voie... Je suis la Porte » (Jean, XIV, 6 et X, 9). Architecturalement, la « tête de l'angle » est notre *roof-plate*, la pierre de couverture (*coping-stone*), l'acrotère, le chapiteau du pilier central qui est de lumière spirituelle et qui, s'il n'est pas actualisé, est néanmoins idéalement présent. Macrocosmiquement, cette « tête de l'angle » est le Soleil au zénith ; et quiconque retourne à ce Soleil, la Vérité, comme à son semblable, par une *ablatio omnis alteritatis* (16) devient « moteur immobile » et c'est pour lui le « jour éternel ».

En divers pays, la pierre ou le métal le plus dur et le plus brillant qui soit connu a été un symbole d'indestructibilité, d'invulnérabilité, de stabilité, de lumière et d'immortalité. Les Indiens Nord Américains conservent encore ce qui fut probablement déjà au Paléolithique la signification du silex (17) ; le pyramidion

(15) Sur *Skambha, Axis Mundi, Brahman* et forme unique de toutes choses, voir l'ensemble de A.V., X, 7 et 8. Cette doctrine est d'une importance fondamentale dans l'ensemble de l'ontologie védique.

(16) Pour Nicolas de Cuse, la condition de la *filiatio* et de la *theosis* est ainsi définie. Cf. : « si un homme vient à moi et ne hait pas... sa propre âme aussi, il ne peut être mon disciple » (Luc, XIV, 26). « La parole de Dieu... pénétrant jusqu'à les séparer l'âme et l'esprit » (Heb. IV, 12) ; cf. Denys, *De divin. nom*, IX, 3). « Qui s'unit au Seigneur ne fait qu'un seul esprit (avec lui) » (I, Cor. VI, 17).

(17) La conception Navajo de « l'armure de silex » équivaut à Milton « armé dans une roche de Diamant » (*Paradise Lost*, VI, 364) et au *vajra-kâya* bouddhiste.

égyptien était fait de granit « poli comme un miroir » ; l'*adamas* (cf. diamant) du monde classique était probablement d'origine indienne ; les Chinois ont le jade (également dérivé des Indes par les valeurs symboliques du *vajra* dans le Bouddhisme) qu'ils désignent par le caractère *chin* (Giles 2032) dont le premier sens est « métal » (plus spécialement l'or) et aussi « arme ».

Le skr. *vajra* ne désigne pas seulement l'éclair, la foudre, le rayon de lumière (ou la lance) avec lequel Indra frappe le Dragon au commencement, et l'*Axis Mundi*, et le Pilier Sacrificiel ,*skambha* et *stauros* (skr. *sthâvarah*, stable), mais aussi le « diamant » et dans ce dernier sens fait particulièrement référence aux qualités de dureté, d'indestructibilité et d'éclat intellectuel. Nous trouvons, par exemple, des expressions telles que *vajrâsana*, « trône de diamant » (18) (sur lequel le Bouddha et les précédents Munis ont été assis au Nombril de la Terre) et *vajra-kâya*, « corps de diamant », corps immortel de lumière. Le skr. *asri*, angle et *amsa*, partie, coin, arête, pointe, etc., est en rapport avec *akros, acer, acies* (19). Le *vajra* comme arme ou poteau sacrificiel est constamment donné comme ayant des angles ; il est dit par exemple « à quatre arêtes » (*catur-asri*) dans R.V. IV, 22,2 ; dans A.B., II, 1 et K.B., X, 1 le poteau sacrificiel (*yûpa* = *stauros*) et la foudre (*vajra*) sont identifiés, et le premier doit présenter huit angles (*astasri*) comme le second (20).

---

(18) « Comme une roche de Diamant, à jamais immuable » (Spencer, *Fairy Queen*, 1, 6, 4). Sur les valeurs du *vajra*, voir aussi mes *Elements of Buddhist Icongraphy*, pp. 14-15.

(19) Des deux termes indiens (palis) *kûta* et *kannika* qui désignent le sommet ou la *roof-plate* d'une maison vers laquelle les chevrons convergent, le premier vient de la racine *kût*, joindre (en formant un angle), d'où également *kûti* (cf. l'anglais « cot » et « hut ») petite maison au toit en arête ou en dôme, ou même vaste châsse surmontée d'une flèche ; et le second est un diminutif de *kanna* (skr. *karna*) dont le premier sens est coin (*corner*), en rapport tant avec *asri* qu'avec *srnga*, corne et architecturalement « flèche ». Ainsi le *kannika* (la *roof-plate*) rejeté par les constructeurs dans l'histoire de Sudhammâ serait presque littéralement la «*corner-stone* », la pierre angulaire, si ce n'est que le *kannika* est fait, non de pierre, mais de bois dur. Le symbolisme n'est évidemment pas affecté par cet « accident » matériel.

(20) Quoi qu'il n'en soit pas toujours ainsi, les piliers, dans l'architecture indienne, sont typiquement « à quatre et huit

Il est évident que le *vajra* comme *adamas* ou diamant est une pierre qui a naturellement huit angles. De la même manière, le Pali *attansa,* « huit pointes » signifie à la fois diamant et pilier, plus spécialement celui du palais céleste (pour des références voir PTS, *Pali Dctionnary,* s.v.). Le Chinois *chin* (jap. *Kongô,* skr. *vajra*), combiné avec d'autres caractères, donne des expressions telles que « corneille d'or » (le Soleil) et « pivot ou axe de diamant» (la Lune). Le caractère pour « axe », *shu* (Giles 10092) implique les notions de centre, de fondement : *t'ien shu* est le pôle ou l'axe sur lequel le ciel tourne ; *shu yü* (Giles 13626) est le pouvoir de contrôle qui guide le mental, *égemôn.* Sans aller plus loin dans l'analyse de ces expressions, il est assez évident que le complexe d'idées dans lequel les notions de qualité adamantine et d'axe solaire ou polaire de l'univers sont inséparablement liées, fait partie intégrante d'une tradition universelle à la lumière de laquelle les formules bibliques citées plus haut doivent être envisagées.

Nous conclurons par une référence à la notion de pierre angulaire qui est aussi une « extrémité » en termes d'architecture égyptienne. On ne peut trouver de meilleur exemple d'unité architecturale que le pyramidon(la partie qui couronne la pyramide) pour illustrer l'expression « tête de l'angle » — ou simplement « angle » — telle qu'elle est utilisée dans OT. pour signifier chef ou dirigeant. Les pyramidia de Weserka-ra (dixième dynastie) et d'Amenemhat III douzième dynastie) sont décrites dans les *Annales du Service des Antiquités* (*). La caractéristique de ces pyramidia est leur symbolisme solaire. Du premier, « une grande pointe de pyramide en granit noir », on nous dit « au haut de chacune de ses faces, le disque solaire étend ses ailes protectrices », les quatre symboles solaires étant ceux des « divinités des quatre points cardinaux, Ra, Ptah, Anubis et les astres nocturnes ». Le second « est taillé avec une régularité

---

angles » en même temps ; c'est-à-dire que le carré forme la section supérieure et inférieure, et quelquefois aussi celle du milieu, mais le reste est chanfreiné de manière à présenter une section octogonale.

(*) XXX, 105 ff et III, 206 ff. [Les citations qui en sont faites sont en français dans le texte].

« singulière et il a été poli à miroir... La face Est est « occupée par un beau disque ailé flanqué des deux « Uraeus : entre les deux ailes est gravé un groupe « formé... des deux yeux, des trois luths et du disque « non ailé » (dans lequel le centre du cercle est figu- « ré) : « Chaque face, répondant à une des « mai- « sons » du monde, est consacrée à la divinité qui « protège cette maison ». La disposition du point cen- « tral entouré par les quatre gardiens des points car- « dinaux aura été immédiatement reconnue. Les « textes gravés sur les quatre côtés du pyramidion « sont des dialogues entre le mort ou son prêtre et la « divinité gardienne des « maisons » respectives : « pour l'Est, par exemple : « Soit ouvert la face du « roi Nimârî (nom du roi comme fils de Ra, le Soleil) « pour qu'il donne au roi Amenemhaît de se lever en « dieu maître de l'Eternité et indestructible ». Ainsi « parle le prêtre, et le dieu Harmakhis, gardien de la « maison Est, répond « Harmakhis a dit : J'ai donné « l'horizon excellent au roi du Sud et du Nord qui prend « l'héritage des deux terres » — ici il s'adresse direc- « tement au roi — « pour que tu t'unisses à lui ; ainsi « m'a-t-il plu ». Et l'horizon prend la parole à son tour. « L'horizon a dit que tu te reposes sur lui ; ainsi m'a-t-il plu ». Il en va de même pour les autres côtés.

A cela il faut ajouter que le hiéroglyphe du « pyramidion », *bnbn.t* (qui signifie également « la pointe d'un obélisque »), dans la combinaison *bnbn.tj* devient une épithète du Dieu-Soleil, « Lui - du - pyramidion » (21).

Le roi mort est ainsi en même temps accepté par les quatre faces ou les quatre aspects implicites (22) du Soleil, et identifié avec le Soleil; cependant que les deux royaumes, nord et sud, sont analogiquement le Ciel et la Terre qu'il reçoit en héritagle ; la pyramide elle-même ne représente pas simplement la tombe, elle est en même temps la personnification cosmique ou la résidence du roi ressuscité, maintenant devenu

(21) Cf. également en Grèce « cet ancien aspect du Dieu-Soleil comme pilier pyramidal ». (Arthur Evans, *Mycenean Tree and Pillar cult*, Journ. of Hellenic Studies, 1901, p. 173.

(22) Sur la signification ultime des quatre faces de Dieu, voir P. Mus : *Has Brahmâ four faces ?* dans JISOA, V (1937).

membre du « corps mystique » du Soleil. Le sommet de la pyramide, qui est aussi le Soleil, est architecturalement le principe unique dans lequel, pourrait-on dire, tout le reste est bâti conjointement et existe de manière plus éminente. Si *bnbn.t* est aussi « la pointe d'un obélisque » qui correspond au pilier solaire d'autres traditions, tout ce pilier est représenté par le tenon qui fait saillie à la surface inférieure du pyramidion et le fixe quand il est mis en en place. Si maintenant le Christ est l' « angle » ou « la tête de l'angle », il est clair que cela pourrait s'énoncer dans la phraséologie architecturale égyptienne en disant, au lieu de « est devenu la tête de l'angle », « est devenu le *bnbn.t* ».Il n'est pas absolument impossible que l'expression hébraïque elle-même soit en dernier ressort d'origine égyptienne et doive ainsi être restituée.

Boston, Museum of Fine Arts

A.-K. Coomaraswamy

LE HONG-FAN

traduit du chinois, annoté et présenté

par Pierre GRISON

Le *Hong-fan* est habituellement interprété comme le « Grand Plan » ou la « Grande Règle » ; nous l'appellerons la *Grande Norme*. *Hong* est vaste, comme le débordement des eaux ; *fan* est un moule, un modèle, la conformité à des règles : de *han*, l'effort d'éclosion, de manifestation, et de *kiu*, le char antique, dont la construction est, par excellence, équilibrée et normative ; s'y ajoute le radical du bambou, matière d'innombrables confections artisanales. *Fan* se présente donc comme la traduction en mode tangible, objectif, de normes traditionnelles.

Dans sa forme écrite, le *Hong-fan* est un dialogue entre l'empereur Wou, fondateur de la dynastie des Tcheou, et le prince de Ki, oncle de Cheou-sin, dernier souverain de la dynastie des Yin. Il est daté de la 13e année (suivant la mort de Wen-wang, père de l'empereur Wou), année en laquelle, précisément, Wou-wang élimine Cheou-sin devenu indigne (1). Le texte coïncide donc avec la transmission, d'une dynastie à l'autre, du Mandat céleste, mais aussi des instruments qui permettent de l'exercer (2). A qui s'adresse le nouvel empereur pour obtenir, non tant des conseils de gouvernement que les principes traditionnels en vertu

(1) Selon les chronologies, 1122 ou 1050 AC.

(2) Il s'agit d'ustensiles et de vêtements rituels, mais aussi — et peut-être surtout — de musiques et de danses : « Leurs rites et leur musique étaient conservés dans leur intégrité. » Sseu-ma Ts'ien, *Che-ki*, ch. I). « Le grand précepteur (*tatch'en*) et le second précepteur des Yin prirent leurs ustensiles de sacrifices et leurs instruments de musique, et s'enfuirent auprès du (roi Wou). » (*ibid*, ch. III).

desquels s'établissent les « rapports réguliers » sous le Ciel ? Au représentant de la dynastie déchue.

Il s'agit, il est vrai, d'un personnage valeureux. Réprouvant la débauche et la malfaisance de l'empereur Yin son parent, il n'hésita pas à l'en blâmer. N'ayant pas été entendu, il se refusa à la fuite, mais contrefit la folie tout en jouant du luth, et se livra à des tâches serviles (3). Son cousin, le prince Pi-kan, fut massacré, et lui-même finalement emprisonné. L'empereur Wou le tira de sa geôle et obtint de lui l'enseignement sollicité, mais non pas ses services, ni même la critique de ses devanciers (4). Il lui confia, dit-on, un fief en Corée. C'est de Ki-tseu que les commentaires traditionnels du *Yi-king* font, au *koua* 36, le symbole très explicite du « voilement de la lumière ». Sans doute est-ce ainsi qu'il faut comprendre sa « folie », bien semblable à celle du fou (*k'ouang*) Tsie-yu dont parle Tchouang-tseu (ch. 4), et dont les extravagances dissimulent une sagesse profonde : « Lorsque l'Empire est sans *Tao*, dit-il, le Sage (n'a souci que de sa) vie »...

Peut-on dire du prince de Ki — on le fait quelquefois (5) — qu'il est l'auteur du *Hong-fan ?* Il ne se présente lui-même que comme l'interprète de traditions plus anciennes, dont il n'est cependant pas inter-

(3) Il gardait « le cheveux épars », précise Sseu-ma Ts'ien (ch. XXXVIII), ce qui est attitude de deuil, mais aussi de danseur, de sorcier, voire d'Immortel : elle exprime la renonciation aux limitations de la destinée individuelle, ou de l'ordre social.

(4) « Le prince de Wei se retira (de la Cour) ; le prince de Ki devint esclave ; Pi-kan mourut pour avoir fait des remontrances. K'ong-tseu dit : « Les Yin eurent trois (hommes de vertu) parfaite. » (*Louen-yu*, ch. 18). Le roi Wou, dit Sseu-ma Ts'ien, « demanda au prince de Ki qu'elles étaient les causes de la déchéance des Yin ; le prince de Ki n'était pas disposé à parler des vices des Yin ; il discourut sur la conservation et sur la ruine, et sur ce qui est avantageux pour un royaume. Le roi Wou, de son côté, fut honteux (de sa question), et c'est pourquoi il l'interrogea sur la Voie du Ciel. » (*Che-ki*, ch. IV). Tchouang-tseu (ch. 6) compte le prince de Ki au nombre des « Hommes véritables (*tchen-jen*) d'autrefois, lesquels étaient équitables, non pas aimables, sans suffisance comme sans flatterie. »

(5) Cf. Granet, *Danses et Légendes de la Chine ancienne*, p. 326.

dit de penser qu'il effectue là une synthèse à la fois très claire et très dense. Cela seul suffirait à faire de l'ouvrage l'un des plus anciens et des plus vénérables que nous offre le domaine chinois. Mais qu'observons-nous dès ses premières lignes ? C'est qu'il rapporte un enseignement d'origine céleste, délivré à Yu-le-Grand, qui est à la fois l'organisateur du monde stabilisé, et le fondateur de la dynastie des Hia, la première des Trois Dynasties (*San Wang*). Les Hia pervertis furent éliminés au XVIII[e] (ou au XVI[e]) siècle AC, par T'ang-le-Victorieux, fondateur des Yin. C'est donc encore de la dynastie déchue que Ki-tseu détient la tradition qu'il transmet à son tour à la dynastie fondée par Wou. Faut-il souligner combien sa fonction apparaît ici providentielle ?

C'est donc à Yu qu'il faut remonter pour découvrir les origines de l'enseignement révélé dans le *Hong-fan*. Yu est appelé par Yao à la mise en ordre des eaux diluviales, tâche que son père Kouen s'est révélé incapable de mener à bien. Pourquoi Yu réussit-il là où échoua Kouen ? Parce que, nous dit-on, le second bâtissait des digues (6), alors que le premier creuse des canaux ; ou encore parce que la vertu du premier lui permet d'utiliser l'inépuisable terre magique *si-t'ou* (7), que le second avait en vain dérobée au Souverain céleste. Ce n'est peut-être pas seulement en raison de son échec, mais parce que, devenu monstre maléficient, il causait des perturbations dans l'empire, que Chouen l'exila à l'Est, sur le mont Yu, où son corps fut dépecé. Le *Hong-fan* semble d'ailleurs établir une relation directe entre les deux causes. Le *Chan-hai king* prétend que la sentence fut exécutée par Tchou-jong, le Régulateur du Feu. La notion de désordre cosmique, affirmée par note texte, n'est jamais absente de la destinée de Kouen.

Si l'activité de Yu est souvent mal jugée par les Taoïstes (8), elle n'en est pas moins chargée d'une

(6) Ce qui contrevient à la nature et au cours normal des Eléments. « Lorsque les eaux sont arrêtées, elles débordent. » (Sseu-ma Ts'ien, *Che-ki*, ch. IV).

(7) La « terre qui enfle » (si on la creuse).

(8) Cf. par exemple Lie-tseu (ch. 7) et Tchouang-tseu (ch. 12), qui condamnent le principe même de l'*intervention* de Yu dans l'ordre de la nature.

extraordinaire richesse symbolique (9). Yu ne se contente pas de mettre fin au déluge en conduisant les eaux débordées vers la mer, ni même d'arpenter le monde selon les axes cardinaux : il l'organise selon le système des carrés emboîtés. Métallurgiste, il fond au centre de l'Empire les 9 chaudrons, réceptacles de l'influence céleste, à l'aide du métal apporté des 9 régions par les 9 pasteurs. Il fond aussi des armes, et l'on rapporte à leur sujet une étonnante tradition (10 : dans la haute antiquité, les armes étaient de pierre ; sous Houang-ti de jade ; sous Yu-le-Grand de bronze ; aujourd'hui de fer. Cette doctrine des « quatre âges de l'humanité » cadre parfaitement avec le caractère d'instauration cosmique revêtu par l'action de Yu au lendemain du déluge. La substitution cyclique s'exprime d'autre façon par l'ours, symbole de Yu, opposé au sanglier, symbole des San-miao, rejetés dans les ténèbres de l'Ouest. L'activité de Yu prenant l'aspect d'un ours se traduit par une danse cosmique, dont les Taoïstes disent que le schéma reproduit celui de la Grande Ourse. Yu s'accompagne du tambour et s'aide du tonnerre, lequel naît à l'Est et inaugure le cycle saisonnier. Il établit des marais qui sont manifestement — comme il est fréquent dans l'antiquité chinoise — des centres spirituels. Si, dans le monde pacifié, Yu normalise les mesures et les notes, c'est que, dit Sseu-ma Ts'ien, « sa voix est l'étalon des sons, son corps est l'étalon des mesures de longueur, les mesures de poids dérivent de lui » (11).

Rien de surprenant donc à ce que Yu reçoive le *Lo-chou* (l'Ecrit de la rivière Lo) d'une tortue dont on sait qu'elle est l'image de l'univers et la messagère du Ciel. « La rivière Lo révéla un écrit, confirme le *Hi-ts'eu* ; les Sages le prirent pour modèle. » Le *Lo-chou* n'est pas un texte, mais un diagramme : la disposition en « carré magique » des 9 premiers nombres. Or le *Lo-chou*, dit la tradition, c'est le *Hong-*

(9) Nous ne pouvons en citer ici que les traits les plus significatifs. Peut-être envisagerons-nous de les examiner plus complètement en d'autres circonstances.

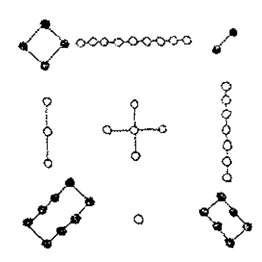
(10) *Yue tsiue chou*, d'après Granet, *Danses et Légendes*. p. 503.

(11) *Che-ki*, ch. II. Texte emprunté au *Ta Tai li-ki*.

fan. Raison de plus pour ne voir en celui-ci, ni un code de relations sociales, ni un manuel de gouvernement, mais l'explicitation d'une clef chiffrée à l'aide de laquelle s'établit, dans l'univers terrestre, l'harmonie du monde céleste. C'est en quoi consistent les « rapports réguliers » qui, annexés par les lettrés confucéens, sont devenus attitudes humaines, comportements rigides, structure et tissu de la société. *Yi*, dont on fait volontiers une « loi naturelle », consiste originellement en une offrande rituelle ; c'est un vase parfait, de ceux, précisément, *qui font l'objet des transmissions dynastiques* (12) ; *louen* évoque la compilation et la méditation consécutive des textes ; il y a donc relations avec le Ciel, et référence à une loi écrite, qui est peut-être une loi révélée : le terme qui conviendrait ne serait-il pas celui de rapports *traditionnels* ?

⁂

Le *Hong-fan* est inclus dans le texte du *Chou-king*, dont les versions classiques sont, en français, celle du P. Séraphin Couvreur, en anglais, celle de James Legge. Une rédaction très légérement différente figure également dans le *Che-ki* de Sseu-ma Ts'ien, en partie traduit par Edouard Chavannes.



Le *Lo-chou*

Les 9 nombres sont disposés en « carré magique » (les totaux des lignes médianes, aussi bien que ceux des diagonales, sont égaux à 15 (= 5 × 3).

(12) *Che-ki*, ch. IV.

LA GRANDE NORME

En la treizième année, l'Empereur consulta le Prince de Ki.

Ainsi parla l'Empereur : « Oh ! Prince de Ki, c'est mystérieusement que le Ciel détermine (la condition) du peuple d'ici-bas (1), et l'aide à établir en son domaine l'harmonie ! (2). J'ignore selon quel ordre s'établissent les rapports réguliers. »

Le Prince de Ki répondit : « J'ai entendu dire qu'autrefois Kouen, endiguant l'immensité des Eaux, jeta la confusion dans les 5 Eléments : le Souverain du Ciel (3), vibrant de colère, ne lui accorda pas les 9 sections de la Grande Norme, les rapports réguliers tombèrent en déchéance. Kouen alors fut exilé (4) et mourut. Yu lui succéda dans l'entreprise. Le Ciel alors, accorda à Yu les 9 sections de la Grande Norme, et les rapports réguliers furent mis en ordre.

La première (section) traite des 5 Eléments (5) ; la seconde, de l'usage attentif des 5 Activités terres-

---

(1) « Oh ! que les décrets du Ciel sont mystérieux et incessants ! » (*Che-king, Song* I, 2). « La Voie du Ciel est insondable en son expression, insaisissable en sa subtilité ! » (Tchouang-tseu(ch. 12). *Yin*, ici traduit par mystérieux, ou caché, est le côté ombreux de la vallée, dissimulé par les nuages ; ce même caractère exprime la « détermination » passive du Principe.

(2) *Hie*, harmonie : action coordonnée de la multitude.

(3) *Ti*, abréviation usuelle de *Chang-ti*, le Souverain d'En-haut : « Chang-ti est le maître et le souverain du Ciel. » (Tchou-hi). « Ciel et Souverain (*T'ien* et *Ti*), c'est tout un : on dit *T'ien* quand on parle de son être ; on dit *Ti* quand on parle de son gouvernement. » (commentaire du *Tcheou-li*).

(4) *Ki* : paraît exprimer le châtiment suprême (*ki*). En fait, exil doublé de l'enchaînement. Le lieu d'exil de Kouen est le mont Yu, mont de la Plume ou des Oiseaux.

(5) *Wou hing*, les 5 Eléments. De *hing*, marcher : les principes constitutifs des êtres qui, selon Tcheou Touen-yi, sont les produits immédiats de l'union du *yin* et du *yang*. « Le prince de Hou méprise et outrage les 5 Eléments ; il néglige et rejette les 3 Principes (de la Triade). » (*Chou-king*, II, 2).

tres) (6) ; la troisième, de la mise en œuvre laborieuse des 8 Règles (de gouvernement) (7) ; la quatrième, de l'usage concordant des 5 Régulateurs (8) ; la cinquième, de l'institution et de l'usage du Faîte souverain (9) ; la sixième, de la pratique ordonnée des 3 Vertus (10) ; la septième, de l'usage éclairé de l'Examen des incertitudes (11) ; la huitième, de l'usage réfléchi des nombreux Signes (célestes) (12) ; la neuvième, de l'usage propice des 5 Bonheurs (13), et de l'usage terrifiant des 5 Calamités (14).

— *Premièrement*, les 5 Eléments.

1, c'est l'Eau ; 2, le Feu ; 3, le Bois, 4, le Métal, 5, la Terre (15). L'Eau mouille et descend (16) ; le Feu flambe et s'élève : le Bois se courbe et se redresse ; le Métal se prête et change de forme ; la Terre est ensemencée et moissonnée.

Cette phrase extraite de la harangue de K'i, fils de Yu, serait l'un des textes les plus anciens qui fassent allusion à la doctrine des 5 Eléments : or il laisse supposer une tradition bien antérieure. Les 5 Eléments y sont mis en relation avec les 4 saisons, ce qui précise bien la notion de perturbation cosmique provoquée par l'irrespect du prince à l'égard de l'Ordre surnaturel de l'Univers.

(6) *Che*, activité (terrestre) : c'est primitivement une activité rituelle, l'invitation aux ancêtres ; par extension : service.

(7) *Tcheng*, règle (de gouvernement) : de *tcheng*, arriver à la limite, juste, régulier + *p'ou*, la main tenant une verge, exercice de l'autorité ; c'est la pratique judicieuse, équilibrée du pouvoir.

(8) *Ki*, régulateur : disposer des fils, les mettre en ordre.

(9) *Ki*, faîte : de *ki*, aboutissement de l'activité déployée entre Ciel et Terre, apogée + radical du bois : faîte, poutre faîtière.

(10) *Te*, vertu : de *te*, rectitude du cœur + *tch'e*, marcher : démarche guidée par un cœur droit.

(11) *Yi*, doute, incertitude : une flèche qui manque la cible.

(12) *Tcheng*, signe (céleste) : de *t'ing*, certitude, perfection + *wei*, isoler les fibres d'une plante, fin, ténu ; attestation précise, témoignage.

(13) *Fou*, bonheur : de *fou*, abondance, prospérité + *che*, influx céleste : la bénédiction du Ciel, gage de réussite.

(14) *Ki*, calamité (v. ci-dessus note 9) : extrêmité (dans l'adversité).

(15) « Les 5 Eléments, dans leur mouvement, se succèdent les uns aux autres ; les 5 Eléments, au cours du cycle des 4 saisons et des 12 mois, sont l'origine les uns des autres. » (*Li-ki*, VII, 3). Comme l'a bien souligné Granet, il ne s'agit pas là d'un ordre d'énumération, ni même exclusivement d'un ordre

Cela qui mouille et descend produit le salé (17) ; cela qui flambe et s'élève produit l'amer ; cela qui se courbe et se redresse produit l'acide ; cela qui se prête et change de forme produit l'âcre ; cela qui est ensemencé et moissonné produit le sucré.

— *Secondement,* les 5 Activités (terrestres).

1, c'est l'attitude (18) ; 2, la parole ; 3, la vue ; 4, l'ouïe ; 5, l'activité mentale (19).

L'attitude, c'est la révérence (20) ; le langage, c'est l'obédience (21) ; la vue, la clairvoyance ; l'ouïe, l'entendement (22) ; l'activité mentale, la pénétration (23).

La révérence produit la circonspection (24) ; l'obédience produit le bon ordre ; la clairvoyance produit la sagacité (25) ; l'entendement produit la contempla-

---

de succession, mais bien d'une équivalence qualitative ; d'une valorisation numérique des Eléments.

(16) « L'Abyssal (*k'an*), c'est le signe de l'Eau, c'est le signe du Nord exact... » (*Chouo-koua*). « L'Eau coule et ne s'accumule nulle part... » (*Yi-king*). « L'Abyssal (*k'an*) est orienté vers le bas... *Li,* le Feu, est orienté vers le haut. » (*Yi-king*) : universalité des correspondances !

(17) « Les 5 saveurs, combinées de 6 façons pour former les 12 nourritures, se succèdent l'une à l'autre et sont (tour à tour) la base de l'alimentation). » (*Li-ki,* VII, 3). Le *Yue-ling* fait semblablement correspondre l'acide au printemps et au Bois ; l'amer à l'été et au Feu ; le doux, le sucré (*kan*) au pivot de l'année et à la Terre ; l'âcre à l'automne et au Métal ; le salé à l'hiver et à l'Eau (v. tableau annexe). Dans le *Tso-tchouan,* les 6 agents produisent les 5 saveurs, les 5 couleurs, les 5 sons.

(18) *Mao,* l'attitude : couleur ou représentation du visage.

(19) *Seu,* l'activité mentale : l'esprit vital (*chen*) du cœur pénètre dans le cerveau.

(20) *K'ong,* révérer : action conjuguée sur le cœur.

(21) *Ts'ong,* obédience : un homme marchant à la suite d'un autre, se conformer, obéir.

(22) *Ts'ong,* entendement : perception par le cœur de ce qu'entend l'oreille.

(23) *Jouei,* pénétration : idée d'érosion, de pénétration en profondeur ; acuité de la perception visuelle et, par extension, intellectuelle. *Che ming,* dit la glose traditionnelle : clarté (illumination) profonde.

(24) *Sou,* circonspection : la crainte au bord du gouffre.

(25) *Tche,* sagacité : de *tche,* trancher, expression verbale du discernement.

tion (26) ; la pénétration produit la Sagesse (27). — *Troisièmement,* les 8 Règles (de gouvernement) (28).

1, c'est le ravitaillement ; 2, les richesses ; 3, les sacrifices ; 4, la Direction des (terres) vacantes (29) ; 5, la Direction de la Multitude (30) ; 6, la Direction des criminels (31) ; 7, l'hospitalité ; 8, les armées.

— *Quatrièmement,* les 5 Régulateurs.

1, c'est l'année ; 2, le mois ; 3, le jour ; 4, les cons-

---

(26) *Mouo,* contemplation : la fructification du langage.

(27) *Cheng,* Sagesse : la pénétration de la connaissance transmise de bouche à oreille. Tcheou Touen-yi donne, dans le *T'ong-chou* (ch. 9), le commentaire suivant de ce texte : « Il est dit dans le *Hong-fan* : « L'activité mentale, c'est la pénétration ; la pénétration produit la Sagesse. » Le fondement (de la Sagesse) n'est pas l'activité mentale ; l'activité mentale et la compréhension sont exercices (de la Sagesse). Le premier mouvement (*ki*) conduit à ceci (activité mentale) ; la perfection conduit à cela (absence d'activité mentale). Etre sans activité mentale, et néanmoins tout comprendre, c'est être un Sage. Sans activité mentale, il n'est pas possible de comprendre les choses cachées. Sans pénétration, il n'est pas possible de tout comprendre. Comprendre tout, c'est par là même comprendre les choses cachées. Comprendre les choses cachées engendre l'activité mentale. En conséquence, l'activité mentale est à la base des actions du Sage, et la cause du faste et du néfaste. » Ailleurs encore (ch. 20) : « La clairvoyance (*ming*) amène la pénétration, la compréhension (*t'ong*). »

(28) « Les 8 règles (de gouvernement), dit un peu différemment le *Li-ki* (III, 5) sont : le boire et le manger ; les vêtements ; l'exécution des travaux ; la distinction entre les classes (de la société) ; les mesures de longueur ; les mesures de capacité ; les nombres (du calendrier) ; les dimensions, les limites. »

(29) *Sseu-k'ong,* le Ministère des travaux publics. *K'ong* = vide : le *Sseu-k'ong* était chargé de l'attribution des terres vacantes (*k'ong-t'ou*). Il s'occupait, dit le *Chou-king* (IV, 20), « des terres de l'Empire, de l'habitat des quatre classes du peuple, du temps des travaux, afin que la terre soit productive. » Yu fut l'un des premiers titulaires de la fonction.

(30) *Sseu-t'ou* : chargé de l'instruction et de l'ordonnance de la vie rurale. « Il dirige l'enseignement du pays, il fait connaître les 5 règles (des relations sociales), il amène à l'obéissance la multitude du peuple. » (*Chou-king,* IV, 20). L'un des premiers titulaires en fut Chouen.

(31) *Sseu-k'eou,* le Ministère de la Justice.

tellations et les demeures zodiacales ; 5, les Nombres du calendrier (32).

— *Cinquièmement*, le Faîte souverain (33).

Le Souverain étant établi, il détient le Faîte ; il recueille ainsi les 5 Bonheurs, il en étend la faveur à la multitude du peuple. La multitude du peuple participant ainsi à votre Faîte, votre Faîte en est préservé (34).

---

(32) « Ainsi le Sage ordonne la chronologie, et rend le temps limpide. » (*Yi-king*). C'est Houang-ti qui « examina et détermina les étoiles et le calendrier, qui institua et établit les 5 Eléments... » (Sseu-ma Ts'ien, *Che-ki*, ch. XXVI). L'ordonnance du temps et sa coïncidence avec les cycles célestes sont de la plus haute importance pour le bon ordre du monde. Aussi la première tâche de Yao fut-elle de vérifier ces concordances, un moment troublées par les San-miao. Et lorsque Yao céda le pouvoir à Chouen, il édicta : « Les Nombres du calendrier du Ciel vous sont confiés ! » (*ibid.*). *Sing*, ce sont les constellations, la quintessence des êtres, les corps subtils cristallisés dans le ciel, dit la glose. *Tch'en*, qui semble, selon Wieger, être en relation étymologique avec la menstruation, ne désigne les corps célestes qu'en tant qu'ils sont liés aux lois cycliques. Le *Chou-king* (I, 1) nous apprend que Hi et Ho furent chargés par Yao d'observer le soleil et la lune, *sing* et *tch'en* : *sing*, dit le commentaire officiel, ce sont « les 28 astérismes (*sieou*), l'ensemble des étoiles (fixes) qui constituent la chaîne (du tissu céleste), et les 5 planètes : du Métal (Vénus), du Bois (Jupiter), de l'Eau (Mercure), du Feu (Mars), de la Terre (Saturne), qui en constituent la trame... *Tch'en*, ce sont les lieux de conjonction du soleil et de la lune, les 12 demeures en quoi se partage le cycle céleste. »

(33) Ce Faîte (*ki*) n'est évidemment pas le sommet d'une vertu morale, comme on a tendance à l'interpréter sous l'influence confucéenne, et fût-elle établie dans l'Invariable Milieu (*Louen-yu*, ch. 6). Il y a correspondance certaine entre le *Houang-ki*, manifesté au centre de l'Empire, et le *T'ien-ki*, identifié à la Grande Ourse, et qui s'établit « au Centre » du Ciel. De même qu'il y a coïncidence entre la Voie royale (*Wang-tao*) et la Voie du Ciel (*T'ien-tao*). Or on observera, dans le poème inséré plus loin, que *ki* et *tao* sont apparemment synonymes : le Souverain ne détient le Faîte que s'il s'identifie *de facto* avec l'Axe du Monde. *Ki*, c'est bien le principe de l'efficacité royale, le moyen par lequel le Souverain reçoit l'influence céleste et la répartit dans le monde (la « Vertu » ne se pourrait admettre qu'en ce sens : comme un équivalent du *Te* de Lao-tseu). « Le Tao, dit Tchouang-tseu, est le faîte (*ki*) de toutes choses... on ne peut l'expliquer ni le comprendre : il est le Faîte. » (ch. 12).

(34) Granet a observé (*Danses et Légendes*, p. 91) que dans le *Li-ki* (XV, 1) la distribution de viande de sacrifice par le

Chaque fois que la multitude du peuple ne formera pas de cabales, ni les hommes éminents de conspirations, ce sera l'effet du Faîte souverain.

Chaque fois que la multitude de votre peuple tirera des plans, s'agitera, se tiendra sur ses gardes (35), prêtez-y attention (36). Ceux qui, sans être à l'unisson du Faîte, ne s'adonnent pas au mal, que le Souverain les supporte (37). Ceux qui disent, paisiblement et l'air serein : « Ce que j'aime, c'est la vertu », répandez sur eux la félicité (38). Ces hommes se soucieront alors du Faîte souverain.

N'opprimez pas ceux qui sont seuls et délaissés (39) ; ne craignez pas ceux qui se haussent, ni ceux qui brillent.

Les hommes doués de talent et d'activité, faites qu'ils aillent de l'avant, et l'Etat sera prospère (40). Chaque fois que les hommes chargés du gouvernement sont comblés de biens, ils sont vertueux (41). Si vous n'êtes pas en mesure de faire qu'ils trouvent

---

prince s'exprimait par la formule *tche fou*, « offrir du bonheur », et que ces « largesses » où la notion de *participation* est évidente, étaient fonction, non seulement de la vertu (*te*) du prince, comme l'assure le *Li-ki* (ch. XXII), mais de son *tao*.

(35) « Le regard oblique, ils murmurent entre eux. » (Meng-tseu, I, 2).

(36) *Nien*, prêter attention : rendre présent au cœur.

(37) « N'exigez pas la perfection dans un seul homme. » (*Chou-king*, IV, 20). « Le Sage pardonne les fautes et remet les dettes. » (*Yi-king*). « Faites grâce des fautes légères. » (*Louen-yu*, ch. 13).

(38) « Aimer la vertu procure la quiétude. » (*Che-king, Ta-ya*, 2). « L'homme vertueux trouve son repos dans la vertu. » (*Louen-yu*, ch. 4).

(39) *Tou*, délaissé : chien errant. « Bien malheureux, celui qui est seul et délaissé ! » (*Che-king, Siao-ya*, 4). « Il n'outrage ni les veufs, ni les veuves ; il ne craint ni les violents, ni les rebelles. » (*Che-king, Ta-ya*, 3). « Il ne se permet d'outrager ni veufs, ni délaissés. » (*Chou-king*, IV, 15).

(40) « Le prince doit promouvoir les hommes de bien, comme s'il ne pouvait s'en empêcher. » (Meng-tseu, I, 2). « Faites progresser ceux qui sont doués. » (*Chou-king*, IV, 21).

(41) « Les anciens rois... ont rassasié les désirs des hommes, ils ont subvenu aux demandes des hommes. Ainsi, ils ont fait que les désirs ne se sont pas appliqués aux choses d'une manière immodérée, et que les choses n'ont pas été épuisées par les désirs. » (Sseu-ma Ts'ien, *Che-ki*, ch. XIII, d'après Siun-tseu).

avantage (au service) de l'Empire (42), alors ces hommes prévariqueront. Quant à ceux qui ne goûtent pas la vertu, même si vous répandez sur eux la félicité, ils seront cause que vous aurez utilisé des hommes pervers (43).

Rien qui verse (44), point d'obliquité (45),
Suivez la royale Equité (46) !
Rien qui produise l'affection :
Suivez le Tao souverain !
Rien qui produise l'aversion :
Du Roi, observez le Chemin (47) !
Rien qui verse, point de faction,
La Voie royale est infinie !
Point de faction, rien qui verse,
La Voie royale est tout unie (48) !
Point de retour (49), point de traverse,
La Voie royale ne dévie !

---

(42) *Eul kia* = *kouo kia*, les familles de l'Empire, l'Empire lui-même. On pourrait comprendre aussi : « qu'ils procurent à leurs familles ce qu'elles désirent », mais les deux formules sont, en fait, équivalentes : selon le *Li-ki* (III, 5), les revenus des différentes classes de fonctionnaires sont établis en fonction du nombre de personnes qu'ils sont appelés à nourrir.

(43) « Le prince sage est accommodant, mais non pas complaisant. » (*Louen-yu*, ch. 13). « L'élévation des pervers... ne recueille pas l'approbation du peuple. » (*Louen-yu*, ch. 2). « Si l'empereur emploie indifféremment les bons et les mauvais, il n'y aura plus de réussite. » (Sseu-ma Ts'ien, *Che-ki*, ch. II).

(44) *P'ien* signifie, dit le P. Couvreur, *p'ou tchong*, décentré : « Ce qui ne verse pas (*p'ou p'ien*) est appelé milieu (*tchong*). » (*Tchong-yong*). Ici commence un poème rimé cité par le prince de Ki, et dont l'ancienneté est donc plus grande que celle du contexte.

(45) *P'ouo*, versant d'une colline. Sseu-ma Ts'ien donne le caractère homophone *p'ouo* = partial, inégal.

(46) *Yi*, équité : concorde établie après un conflit.

(47) *Lou*, chemin, lieu de passage. Equivalent exact, ici, de *tao*. « On se plut avec respect à prendre sa Vertu pour guide : qu'on ne s'écarte point (dit-il), de ma ligne de conduite (de ma démarche : *hing*). » (Sseu-ma Ts'ien, *Che-ki*, ch. II ; *Chou-king*, II, 1).

(48) « La grande Voie est tout unie. » (*Tao*, 53). « Suivre la grande Voie fait passer en terrain uni et facile. » (*Yi-king*). « La Voie de Tcheou est (unie) comme une meule, elle est droite comme une flèche. » (*Che-king, Siao-ya*, 5).

(49) *Fan*, retour : retournement de la main, changement de face, et même, littéralement, subversion.

Unissez-vous à qui détient le Faîte !
Ralliez-vous à qui détient le Faîte (50). »

(Le prince de Ki) dit : « Proclamer partout le Faîte souverain, c'est la règle (51), c'est l'enseignement (52), l'enseignement du Souverain (céleste) lui-même.

Chaque fois que la multitude du peuple proclame partout le Faîte, c'est l'expression, c'est la démarche par lesquelles elle s'identifie au resplendissement (53) du Fils du Ciel. » Il dit : « Le Fils du Ciel agit comme père-et-mère du peuple (54) ; ainsi est-il le Roi du monde (55). »

— *Sixièmement*, les 3 Vertus.

1, c'est droiture et rectitude ; 2, c'est l'autorité ferme ; 3, c'est l'autorité souple (56). A la paix, à la tranquillité, droiture et rectitude (57) ; à la violence et à l'hostilité, la ferme autorité (58) ; à la concorde,

---

(50) *Kouei*, retour : l'arrivée de la fiancée dans la famille de l'époux. Retourner, appartenir à, se donner à.

(51) *Yi*, règle : offrande, vase rituel, relation établie avec le domaine subtil.

(52) *Houen*, enseignement : *yen*, la parole + *tch'ouan*, le fleuve ; le flot de l'expression.

(53) *Kouan*, lumière, éclat : un porteur de feu.

(54) « Le Ciel et la Terre sont père-et-mère des dix mille êtres... le suprême Souverain agit comme père-et-mère du peuple. » (*Chou-king*, IV, 1). « Un prince aimable est père-et-mère du peuple. » (*Che-king*, *Ta-ya*, 2).

(55) Tel est bien le sens littéral de l'expression *T'ien-hia wang*. Les commentateurs expliquent toutefois, note Chavannes, que *wang* est mis ici pour son homophone *wang*, aller vers. Il faudrait lire en conséquence : « Aussi est-il le refuge de l'Empire » ou, comme dit Lao-tseu, « *le confluent du monde* » (la même homophonie est d'ailleurs exploitée au chapitre 66 du *Tao* : le roi, dit-on, semblable à l'océan, est ce vers quoi les êtres confluent). Cf. Meng-tseu (I, 1) : « Le peuple se tourne vers lui comme l'eau coule vers le bas. » Il n'y a finalement aucune opposition entre les deux versions, mais substitution, dans la même fonction, du caractère au titre.

(56) *K'o* est à la fois l'autorité et la capacité, l'aptitude. On peut donc aussi traduire, comme le fait Chavannes : l'aptitude à la fermeté, l'aptitude à la souplesse, à la douceur.

(57) « Par la rectitude, on gouverne un Etat. » (*Tao*, 57).

(58) « Si le peuple ne craint pas ce qu'il doit craindre, la plus grande rigueur va l'atteindre. » (*Tao*, 72). « Contre la mauvaise herbe, il emploie la ferme résolution. » (*Yi-king*). « Soyez indulgent, mais dans certaines limites. » (*Chou-king*, IV, 21).

à l'amitié, la souple autorité. A l'indolence, à la dissimulation, la ferme autorité ; à la noblesse, à la lucidité, la souple autorité.

C'est au prince seul à dispenser la félicité, c'est au prince seul à inspirer la crainte, au prince seul vont les nourritures précieuses (59). Il n'appartient pas au sujet de dispenser la félicité, d'inspirer la crainte, d'user de nourritures de prix.

S'il est des sujets qui dispensent la félicité, qui inspirent la crainte, qui usent de mets précieux, c'est nuisible pour les domaines (des *t'ai-fou*), c'est néfaste pour le royaume (60). Les officiers useront de favoritisme et de procédés blâmables, le peuple de transgressions et d'excès.

— *Septièmement,* l'Examen des incertitudes.

Choisissez et instituez des devins par la tortue, et des devins par l'achillée. Ils recevront pour tâche de consulter la tortue et de consulter l'achillée (61).

---

(59) « Personne, si ce n'est le Fils du Ciel, n'a à délibérer sur les rites, à déterminer les mesures, à modifier les caractères de l'écriture. » (*Tchong-yong*). « Le sort du coupable, celui de l'innocent, dépendent de moi seul. » (Meng-tseu, I, 2). « Celui dont c'est la charge d'exécuter, exécute. » (*Tao*, 74).

(60) « Si, dans un village de dix foyers, les hommes se tirent l'oreille les uns aux autres et se prodiguent des avis, le tout sans résultat, qu'en sera-t-il aux dimensions de l'Empire ? » (Tcheou Toueu-yi, *T'ong-chou*, 12). « Qui donc tient en main le destin du royaume ? N'assumant pas lui-même le pouvoir, il fait, en définitive, le malheur des cent familles. » (*Che-king, Siao-ya*, 4). « Quand l'Empire détient la Voie, les rites, la musique, les expéditions punitives émanent du Fils du Ciel lui-même. Lorsque l'Empire est dévoyé, les rites, la musique, les expéditions punitives émanent des princes. » (*Louen-yu*, ch. 16).

(61) « (La divination par) la tortue se nomme *pou* ; (la divination par) l'achillée se nomme *che*. » (*Li-ki*, I, 1, 5). *Pou* consiste à interpréter les craquelures provoquées par le feu sur une carapace de la tortue *kouei* qui, dit Sseu-ma Ts'ien, « vit mille ans ». La tortue est une messagère céleste : « Le Souverain pacificateur m'a légué la grande tortue précieuse pour me communiquer les lumières du Ciel. » (*Chou-king*, IV, 7). *Che*, c'est constituer, par la manipulation de bâtonnets d'achillée, des trigrammes (*koua*), dont on tire les présages en se référant aux commentaires du *Yi-king* : « Le nombre total (des bâtonnets) est de 50. On en utilise 49. On les divise en deux parties, conformément aux deux principes originels. Puis on en tient un à part de façon à figurer les 3 puissances (Ciel, Terre, Homme). On constitue quatre paquets, brin par

S'expriment ainsi la pluie, l'éclaircie, (le ciel) couvert, (le ciel) moutonné, (le ciel) lourd (62).

S'expriment ainsi *tcheng* et *houei*, la fermeté et le regret (63).

Au total 7 (signes) : par la tortue, 5 ; par l'achillée, 2. Ils (permettent de) conjecturer les fautes.

Lorsque sont établis ces hommes pour la divination par la tortue et l'achillée, trois interrogent les présages ; on se conforme à l'avis de deux (qui ont donné la même interprétation) (64).

S'il vous arrive d'avoir un doute d'importance, consultez votre propre cœur, consultez ministres et fonctionnaires, consultez la multitude du peuple (65), consultez la tortue et l'achillée. Lorsqu'est obtenu votre accord, l'accord de la tortue, l'accord de l'achillée, l'accord des ministres et des fonctionnaires, l'accord de la multitude du peuple, on dit que c'est la « grande concordance » (66). Vous aurez vous-même

---

brin, pour figurer les 4 saisons ; on rejette le reste pour figurer le mois intercalaire... Il y a nécessairement quatre opérations pour produire une mutation ; 18 mutations produisent un *koua*. » (*Hi-ts'eu*). Les interprètes spécialisés dans chacune des deux formes de divination sont appelés *tchan-jen* (*tchan* est l'interrogation de la tortue craquelée), et *che-jen*.

(62) Ces cinq formulations sont celles que fournit la carapace de la tortue ; *Mong*, (ciel) couvert : une plante grimpante qui couvre, qui dissimule. *Yi*, (ciel) moutonné : le sens de ce caractère est incertain ; Couvreur lui donne celui de « discontinuité » ; Chavannes s'autorise d'une graphie ancienne pour l'interpréter dans le sens de « clarté » ; Sseu-ma Ts'ien reprend — fautivement, dit Chavannes — le terme original *ti*, qui implique l'idée de « succession ». *K'o*, (ciel) lourd : un pesant fardeau. On peut aussi interpréter selon le sens dérivé : soumission, victoire.

(63) *Tcheng*, ce sont les redevances versées au devin : certitude, constance, immutabilité. *Houei*, c'est le pullulement, la végétation parasitaire du cœur : regret, repentir. Ces significations littérales n'ont de valeur que relative : *tcheng* et *houei* désignent les trigrammes inférieur et supérieur de chacun des hexagrammes du *Yi-king*.

(64) « Pour la divination par la tortue et l'achillée, ne pas dépasser trois (consultations). » (*Li-ki*, I, 1, 5).

(65) « Les anciens avaient cette formule : « Consultez même ceux qui ramassent de l'herbe et des brindilles. » (*Che-king*, *Ta-ya*, 2).

(66) « La tortue et l'achillée ont donné leur accord ; la divination par la tortue, si elle est faste, ne se réitère pas. » (*Chou-king*, I, 3). *T'ong* : le couvercle adapté sur un vase,

la prospérité et la puissance (67) ; vos fils et petits-fils jouiront d'une bonne fortune (68).

Si vous êtes d'accord, que la tortue soit d'accord, l'achillée d'accord, mais que ministres et fonctionnaires soient contraires et le peuple contraire, le (présage est) faste.

Si ministres et fonctionnaires sont d'accord, la tortue d'accord, l'achillée d'accord, mais que vous soyez contraire et le peuple contraire, le (présage est) faste.

Si le peuple est d'accord, la tortue d'accord, l'achillée d'accord, mais que vous soyez contraire, les ministres et les fonctionnaires contraires, le (présage est) faste.

Si vous êtes d'accord, la tortue d'accord, l'achillée contraire, ministres et fonctionnaires contraires et le peuple contraire, le (présage est) faste pour les affaires de l'intérieur, néfaste pour les affaires de l'extérieur.

Si la tortue et l'achillée sont ensemble contraires à l'avis des hommes, l'abstention est faste, l'action est néfaste (69).

— *Huitièmement*, les nombreux Signes (célestes) : ce sont la pluie, le soleil (70), la chaleur, le froid, le vent. (Le prince de) Ki dit : « Si ces 5 arrivent com-

---

union, identité. « Lorsqu'existe la grande concordance, les vivants sont entretenus, les morts ensevelis et les esprits honorés. Les grandes choses, malgré leur nombre, s'accomplissent sans embarras ; elles sont menées de front sans la moindre erreur. Les plus petites s'exécutent sans aucune négligence... » (*Li-ki*, ch. 7).

(67) *Kiang*, puissance, arc dont la flèche franchit plusieurs arpents ; force, excellence.

(68) « Il vous est accordé un bonheur sans mélange, vos fils et petits-fils s'en réjouissent. » (*Che-king, Siao-ya*, 7).

(69) « Si dans le doute, vous avez consulté l'achillée, ne contestez pas (sa réponse). » (*Li-ki*, I, 1, 5).

(70) Granet considère ce *yang* (le beau temps, le soleil qui brille) comme équivalent au principe *yang* de l'univers, interprétation que le contexte rend difficilement recevable : il s'agit bien de 5 signes naturels, atmosphériques, dont le bon ordre révèle celui de l'univers terrestre. A la fin de chaque période mensuelle, le *Yue-ling* expose de même, sans détour, que l'observation sur terre des lois célestes conditionne l'équilibre de la nature, toute dérogation étant cause de cataclysme :

plets et chacun à son ordre, tous les végétaux sont florissants.

Si l'un est par trop abondant, c'est néfaste ; si l'un fait par trop défaut, c'est néfaste.

Il y a des signes heureux : ainsi la circonspection (de l'Empereur) amène-t-elle en son temps la pluie (71) ; le bon ordre amène à point nommé le soleil ; la sagacité amène en son temps la chaleur ; la contemplation amène en son temps le froid ; la Sagesse amène en son temps le vent.

Il y a des signes funestes (72) : l'impulsivité (73) fait perdurer la pluie ; la transgression (74) fait perdurer le beau temps ; l'hésitation fait perdurer la chaleur ; la précipitation (75) fait perdurer le froid ; la sottise (76) fait perdurer le vent. »

Il dit : « Que l'Empereur examine (les signes) chaque année (77), les ministres et les fonctionnaires chaque mois ; les mandarins subalternes chaque jour.

« la pluie ne tomberait pas en son temps, les végétaux dépériraient, etc... ». Lorsque Yu prit le pouvoir, « il rendit claires les saisons et rectifia les mesures ; alors le *yin* et le *yang* furent en harmonie ; le vent et la pluie furent bien réglés ; l'abondance et les bonnes influences survinrent... » (*Che-ki*, ch. XXVI).

(71) C'est bien la conformité (*yao*) des signes célestes avec le rythme normal du temps qui révèle la perfection des 5 Activités terrestres et de leurs conséquences, ce dont l'Empereur, établi au *centre* de l'univers, est l'*unique responsable.*

(72) « Les perturbations du *yin* et du *yang* font que les quatre saisons n'arrivent pas à terme, que le froid et la chaleur ne parviennent pas à l'équilibre ; de même, l'homme en souffre : ses joies et ses rancœurs perdent toute mesure... » (Tchouang-tseu, ch. 11).

(73) *K'ouang*, impulsivité : errance du chien enragé.

(74) *Ts'ien*, transgression : un homme s'avance pour donner son avis, contestation.

(75) *Ki*, précipitation : saisissement du cœur, et ses conséquences : impatience, colère.

(76) *Mong*, sottise : une plante grimpante qui couvre ; aveuglement, stupidité.

(77) Le texte de Sseu-ma Ts'ien est ici légèrement différent; une glose utilisée par Chavannes l'interprète comme suit : « *Ce dont l'Empereur est chargé, son administration, est semblable à l'année*, laquelle réunit les quatre saisons. » Il n'est pas certain que cette version soit la plus claire. « Le Sage comprend les signes du *temps*. » (*Yi-king*). « Le débordement des eaux m'est un avertissement. » (Meng-tseu, III, 2).

Si, dans l'année, le mois, le jour, le temps demeure sans perturbation, les cent céréales atteignent la maturité, le gouvernement est éclairé, les hommes éminents se manifestent (78), les familles connaissent la paix et la prospérité.

Si, dans le jour, le mois, l'année, le temps est totalement perturbé, les cent céréales n'atteignent pas la maturité (79), le gouvernement est obscur et confus, les hommes éminents demeurent cachés, les familles ne connaissent pas la quiétude.

La multitude du peuple est comme les constellations. Il y a des constellations qui aiment le vent, il y a des constellations qui aiment la pluie. Le soleil et la lune suivent leur cours (80) : alors, voici l'hiver, voici l'été. La lune suit-elle (le cycle) des constellations : alors, voici le vent et la pluie (81).

— *Neuvièmement,* les 5 Bonheurs.

1, c'est la longévité (82) ; 2, la richesse ; 3, la pros-

---

(78) « Les Sages ne tenaient pas leur vertu cachée au cœur des forêts et des montagnes... » (Tchouang-tseu, ch. 13). « Autrefois, Tcheou était dans la disette ; il battit Yin (dont la vertu s'était altérée), et la récolte fut abondante. » (*Tso-tchouan*).

(79) « Le Ciel fait descendre le désordre et la ruine, il anéantit l'autorité de notre empereur ; il envoie les charançons qui détruisent (les grains) ; les moissons dépérissent et meurent... les hommes doués ne sont ni recherchés, ni promus... » (*Che-king, Ta-ya,* 3). « Les gentilshommes sont laissés à la campagne. » (*Chou-king,* I, 3). « Les vieillards de notre famille se sont retirés au désert, dans la steppe. » (*Chou-king,* III, 9). « Si l'empereur détient la Voie, alors (le Sage se manifeste ; s'il est dévoyé, alors il se cache. » (*Louen-yu,* ch. 8). « Lorsque l'état détient la Voie, alors il exerce une charge, lorsque l'état est dévoyé, alors il sait dissimuler ses titres dans son sein. » (*Louen-yu,* ch. 15).

(80) « Quand le soleil est au midi, il décline ; quand la lune est pleine elle décroît. » (*Yi-king*). « Le soleil et la lune réalisent l'année. » (*Ta Tai li-ki*).

(81) Il s'agit là d'une perturbation cyclique produite par le fait que la lune ne suivrait plus son cours propre, mais se laisserait capter par une attraction stellaire. Il en serait ainsi d'un pouvoir qui, plutôt que d'identifier sa Voie à celle du Ciel, se laisserait entraîner dans les sentiers de la facilité en se conformant aux désirs du peuple.

(82) *Cheou,* longévité : de *lao,* un homme chenu + *tcheou* (phonétique). « J'aurai la longévité, et recevrai les faveurs du Ciel. » (*Che-king, Siao-ya,* 6).

périté et la paix ; 4, c'est aimer la vertu ; 5, c'est durer jusqu'au bout de sa destinée (83).

Les 6 Calamités : 1, c'est la mort prématurée par accident ; 2, c'est la maladie ; 3, le chagrin ; 4, la pauvreté ; 5, la perversité (84) ; 6, la débilité (85). »

---

(83) *Ming*, destinée : édiction (par le Ciel) de la destinée de l'homme entre Ciel et Terre. « Ce que le Ciel confère, c'est la destinée. » (*Yi-king*).

(84) *Ngo*, perversité : la difformité du cœur.

(85) *Jao*, débilité : les ailes d'un oiseau nouveau-né.

Ici se termine l'enseignement de Ki-tseu. « Le roi Wou, poursuit Sseu-ma Ts'ien, lui donna alors en fief (le pays de) Tch'ao-sien (en Corée du Nord) et ne le traita pas en sujet. » Plus tard, se rendant à la capitale des Tcheou pour y apporter le tribut de vassalité, Ki-tseu passa par la capitale ruinée des Yin, où poussaient les céréales et l'herbe folle : plutôt que d'en pleurer (« il eût été pareil à une femme », dit le *Che-ki*), il composa en cette occasion l'ode du « Blé en fleurs ». Ainsi s'achève, sur une chanson, l'édifiante histoire du Prince de Ki.

APPENDICE

QUELQUES CORRESPONDANCES A BASE 5

A. Selon le *Hong-fan*				C. Communes aux deux textes		B. Selon le *Yue-ling*				
Nombres	Activités terrestres	Leurs résultats	Signes Célestes	Éléments	Saveurs	Nombres (1)	Saisons	Orients	Sons	Couleurs
Yi 1	*mao* attitude	*sou* circonspection	*yu* pluie	*chouei* eau	*hien* salé	*lieou* 6	*tong* hiver	*pei* nord	*yu* ré	*hei* noir
eul 2	*yen* parole	*yi* bon ordre	*yang* soleil	*chouo* feu	*k'ou* amer	*ts'i* 7	*hia* été	*nan* sud	*tche* do	*tch'en* rouge
san 3	*che* vue	*tche* sagacité	*yu* chaleur	*mou* bois	*suan* acide	*pa* 8	*tch'ouen* printemps	*tong* est	*kio* la	*tsing* vert
seu 4	*t'ing* ouïe	*mouo* contemplation	*han* froid	*kin* métal	*sin* âcre	*kieou* 9	*ts'ieou* automne	*si* ouest	*chang* sol	*p'ai* blanc
wou 5	*seu* activité mentale	*cheng* Sagesse	*fong* vent	*t'ou* terre	*kan* sucré	*wou* 5	– inter-saison	*tchong* centre	*kong* fa	*houang* jaune

(1) 5, est, dans tous les cas, le nombre de la Terre et du Centre. Les autres nombres du *Yue-ling* sont, avec ceux du *Hong-fan* dans le rapport constant $n + 5$. Le passage de la première liste à la seconde s'effectue par l'intermédiaire du centre (v. le *Lo-chou*). Il n'en resulte pas une équivalence pure et simple ; la différence des points de vue s'exprime en effet de deux façons : aux nombres pairs se substituent des impairs et inversement ; dans la structure du *Lo-chou*, la seconde liste se superpose à la première par une rotation de 180°.

NOTES DE LECTURE.

Un article de M. **Jean RICHER** sur

'' La Grande Diane des Éphésiens ''

Nous avons reçu le tirage à part d'un article de M. Jean Richer, paru il y a quelques années dans les *Cahiers astrologiques* de Nice et intitulé : « La statue du culte d'Artémis à Ephèse ». C'est en quelque sorte une « illustration » de plusieurs des thèses exposées par l'auteur dans sa *Géographie sacrée du monde grec* et dans son ouvrage plus récent : *Delpes, Délos et Cumes*. La statue en question, d'une grande beauté, est d'époque romaine ; après avoir été conservée au musée de Smyrne, elle est aujourd'hui déposée au Musée archéologique d'Ephèse. La déesse est représentée portant un collier constitué par les symboles des signes zodiacaux ; et M. Richer remarque : « Lorsqu'un collier de signes zodiacaux apparaît sur une statue d'Artémis, il faut considérer que le signe placé au milieu de la poitrine est en relation symbolique avec le lieu où était érigée la statue. Nous voyons que, dans le cas d'Ephèse, ce signe est le Scorpion ». Voilà une confirmation de plus d'une des « lois » de la géographie sacrée qu'a découvertes l'auteur. Car, dit-il, « il existait pour les îles de la mer Egée une roue zodiacale ayant pour omphalos Délos. Dans ce système centré sur Délos, qui est le lieu de naissance d'Apollon et d'Artemis, Ephèse était située à la fin du signe de la Balance, non loin du début du signe du Scorpion. La préférence donnée au Scorpion s'explique, croyons-nous, par le fait que, dans le système plus ancien ayant Sardes pour omphalos, Ephèse était dans le Taureau, en relation symbolique avec un axe Taureau-Scorpion. Si bien que la figuration du Scorpion situe Ephèse à la fois par rapport à Délos et par rapport à Sardes ».

Mais voici qui est encore plus important. L'auteur rappelle le passage bien connu des *Actes des Apôtres* (chap. XIX) relatant l'émeute suscitée à Ephèse par les orfèvres hostiles à la prédication de saint Paul. Au cours de cette émeute, le greffier de la ville, pour calmer la foule, lui rappela que « la ville d'Ephèse est la gardienne du Temple de la grande Diane et de son image tombée du ciel ». Ici M. Richer, se référant à un auteur allemand (Ch. Seltman), remarque : « On a montré que certaines statues d'Artémis — toutes les statues de culte peut-être ? — étaient surmontées d'un *diopet* (« pierre de Zeus », ou pierre tombée du ciel) qu'on y incrustait. Cet aérolithe établissait concrètement et magiquement l'union de la Terre et du Ciel ». Se basant ensuite sur une disposition tout à fait exceptionnelle des signes zodiacaux sur le collier de la statue qu'il étudie, l'auteur interprète cette particularité comme signifiant « qu'Ephèse, centre du culte de la déesse, était considérée comme le lieu privilégiée où l'influence du ciel descendait sur la terre ».

L'intéressant article de M. Jean Richer fait naturellement penser à bien des concepts traditionnels, et par exemple au Palladium tombé du ciel et qui garantissait l'inviolabilité de Troie. On admet généralement que l'enlèvement du Palladium par Ulysse et Diomède est la cause qui fit placer ces deux héros dans l'Enfer par Dante. Le chant XXVI, qui relate la visite rendue par Virgile et l'Alighieri au tombeau des deux ravisseurs, est un des plus énigmatique de la *Divine Comédie;* Luigi Valli en a parlé assez longuement, et il reste encore bien des points à élucider.

Mais surtout le *diopet* rappelle le *lapsit exillis*, la pierre tombée des cieux, qui évidemment est la même chose que l'émeraude tombée du front de Lucifer lors de sa chute, et qui symbolise le « sens de l'éternité ». Dans les statues dont nous parle M. Jean Richer, il semble que le *diopet* soit placé au sommet de la tête, c'est-à-dire au plus élevé des « centres subtils » de l'être humain, tandis que l'*urna* hindoue et bouddhique est localisée au centre immédiatement inférieur (place de l'œil frontal de Shiva). Il serait sans doute assez difficile d'expliquer la raison de ces deux localisations différentes chez des êtres parvenus les uns et les autres au terme de la Voie, c'est-à-dire à

l'état divin. Guénon a mentionné que « tout ce qui est situé sur l'axe, à divers niveaux, peut être regardé, d'une certaine façon, comme représentant des situations différentes d'une seule et même chose, situations qui sont elles-mêmes en rapport avec différentes conditions d'un être ou d'un monde » (cf. *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, p. 296).

Nous voudrions maintenant ajouter quelque chose qui peut « illustrer » ce fait que les « mutations » de traditions n'affectent pas nécessairement le caractère sacré de certains lieux privilégiés (le cas de Rome et aussi celui de la *Kaabah* sont des exemples bien connus). Quelque temps après la prédication de saint Paul, saint Jean vint s'établir à Ephèse (la première des « sept Eglises qui sont en Asie » et auxquelles est dédiée l'*Apocalypse*. Il amenait avec lui la Vierge Marie, devenue sa mère depuis le Calvaire. La tradition veut que ce soit à Ephèse que Marie soit morte et aussitôt après ait été enlevée au ciel corps et âme, effectuant ainsi le trajet inverse de celui du *diopet* de la statue d'Artémis. On pourrait trouver plusieurs similitudes entre la Vierge Marie et Artémis, vierge elle aussi, et qui, de plus, présidait aux accouchements et à la fécondité : la statue étudiée par M. Richer est d'ailleurs une statue « polymaste », c'est-à-dire à mamelles multiples. Il y a encore autre chose. Artémis avait un triple aspect : elle était Phébé dans le ciel, Diane sur la terre et Hécate aux Enfers. Nous ne pensons pas que la liturgie chrétienne, pourtant si élogieuse pour la mère du Christ, appelée parfois *gloriosa Regina mundi*, lui ait jamais reconnu explicitement une autorité s'exerçant dans les trois mondes. Mais ce que l'exotérisme n'a pas voulu dire, il se pourrait que l'ésotérisme l'eût dit, — si du moins l'on admet que Villon (comme Guénon semble l'avoir suggéré) était rattaché à quelque école hermétique du type de celles que fréquenta Rabelais, et qui se reconnaissaient par l'utilisation de l' « argot de la coquille ». Nous pensons ici à la célèbre « Ballade que Villon fit à la requête de sa mère pour prier Notre Dame ». L' « envoi » de cette ballade est constitué par un acrostiche sur le nom même de Villon. Or, l'emploi de l'acrostiche était familier aux écoles hermétiques ; il suffit de rappeler le mot VITRIOL, qui

est passé dans la Maçonnerie. L'acrostiche n'est en somme qu'une variante du procédé traditionnel dont parle Guénon à propos de Cesare della Riviera (1). La ballade de Villon débute ainsi : « Dame des cieux, régente terrienne, — Emperière des infernaux palus ». Il est fort probable que seul un initié pouvait ainsi qualifier Marie d' « Impératrice des marécages infernaux », qui sans doute veille afin d'éviter aux fidèles de son fils Jean les périls de la « chute dans le bourbier ».

En écrivant ces dernières lignes, nous pensons à un épisode de la *Divine Comédie* (*Enfer,* chant VIII, vers 43-45). Dante, passant en barque « le marécage nommé Styx », est en butte aux attaques d'un damné qui s'efforce de l'attirer avec lui « dans la bourbe » où il demeure. Virgile retient son compagnon, et aussitôt après il l'embrasse en lui disant : « Ame noble, béni soit le sein qui t'a porté ». Paroles étranges, car à première vue on n'aperçoit pas le rapport entre la mère de Dante et le peril couru par son fils. A notre avis, on doit opérer ici, à l'égard de la mère charnelle des initiés, une transposition analogue à celle qu'effectuaient les Fidèles d'Amour à l'égard de leur « dame ». De même que les véritables chrétiens, au dire de saint Jean, « ne sont pas nés du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme, mais de Dieu », — on peut dire que la véritable naissance (la « seconde naissance ») des initiés chrétiens les fait enfants non de leur mère selon la chair, mais de Marie.; et ils deviennent, par cette génération spirituelle, les frères de saint Jean (les *John's brothers* de la Maçonnerie anglaise. « L'initié est fils de la Vierge », a rappelé Guénon, qui mentionne par ailleurs les liens particuliers de Marie avec la *Shekinah*.

Dans certains cas exceptionnels, la maternité spirituelle de la Vierge est symbolisée par le privilège de la « lactation », dont fut notamment favorisé saint Bernard, selon une « légende » longtemps en honneur dans l'Ordre cistercien. Ici s'impose un texte bien connu du Prince des Apôtres : « Comme des enfants nouveau-nés, désirez avec ardeur le lait spirituel qui vous fera croître... Approchez-vous du Seigneur, com-

(1) Cf. *Comptes rendus* de René Guénon, p. 7, lignes 9-17.

me de la pierre vivante qui a été rejetée par les hommes, mais que Dieu a choisie, et qui lui est précieuse. Vous aussi, tels des pierres vivantes, vous deviendrez des matériaux pour être une maison spirituelle... C'est pourquoi il est dit dans l'Ecriture : Je pose en Sion la pierre angulaire, choisie et précieuse (2) ».

Le symbolisme du lait est multiple. Il évoque d'une part l' « état d'enfance » (*bâliya*) de la tradition hindoue. D'autre part, dans le langage de l'Ancien Testament, la Terre promise (substitut du Paradis terrestre) est « la terre où coulent le lait et le miel ». Ces deux nourritures correspondent au nectar et à l'ambroisie de la tradition greco-latine, dont la menducation conférait l'immortalité. Les rapports de Bernard avec le « lait de la Vierge » (après le mystère de la « lactation ») et avec le miel (en tant que *Doctor mellifluus*) sont donc des données du plus haut intérêt.

Dans la tradition hindoue, l'*amrita* (l'ambroisie des Grecs) est produit par le « barattement de la mer de lait ». Et il faut aussi rappeler le rôle important joué en hermétisme par le « lait de la Vierge » (3).

Toujours en rapport avec l'initiation, il y a entre Artémis-Phœbé et Marie un autre point commun de grande importance, ayant trait non plus à la descente aux Enfers, mais à la montée au ciel. On sait que, selon le symbolisme traditionnel illustré notamment par Dante, « la plus haute des montagnes » (c'est-à-dire la montagne du Purgatoire) touche à la sphère de la Lune, qui est la moins élevée des sphères célestes. En conséquence, tout « voyage céleste » doit commencer nécessairement par la sphère lunaire, qui est ainsi la véritable « porte du ciel ». Il est inutile de rappeler que la Vierge Marie est précisément qualifiée de

(2) I Pierre, II, 2-6.

(3) Le « lait de la Vierge » est aussi appelé « lait virginal » ou encore « lait de la lune ». D'après le *Dictionnaire mytho-hermétique* de dom Pernéty, le lait de la Vierge est en rapport particulier avec l'opération du Grand-Œuvre appelée « multiplication » ; et cela peut faire penser à la fois aux mamelles multiples de l'Artémis d'Ephèse, et aussi avec la conception de la Vierge Marie mère de tous les Chrétiens (dans la vision exotérique du christianisme) et mère de tous les initiés (dans la vision ésotérique).

« porte du ciel » dans la tradition chrétienne et tout particulièrement dans la liturgie catholique (4).

Pour revenir à Ephèse, rappelons que le troisième concile œcuménique, tenu dans cette ville, proclama Marie *théotokos,* « mère de Dieu ». Il est dit qu'après cette décision, les Pères du concile, portant des torches allumées, se rendirent en procession à la maison où selon la tradition Marie avait passé ses derniers jours sur la terre. Aujourd'hui encore, une « maison de Marie » existe à Ephèse, découverte, paraît-il, d'après les visions d'Anne-Catherine Emmerich ; elle est vénérée à la fois par les chrétiens et par les musulmans.

Denys ROMAN.

(4) Ce n'est pas seulement dans les « litanies de Lorette » que Marie est appelée *Janua cœli.* Dans un grand nombre de textes qui furent très « populaires » avant les récents bouleversements liturgiques, on trouve des expressions équivalentes. Citons par exemple : *felix cœli porta* (dans l'hymne *Ave maris stella*) ; *quae pervia cœli porta manens* (dans l'antienne *Alma Redemptoris*) ; *fulgida cœli porta* (dans la prose Inviolata). L'épithète *fulgida* est particulièrement à considérer en raison des rapports intimes de l'éclair (*fulgur*) avec l'influence spirituelle communiquée par l'initiation. Il y aurait toute une étude à faire — et qui réserverait sans doute des surprises — sur les « rémanences » initiatiques dans les liturgies chrétiennes, tant occidentales qu'orientales. Guénon pensait que le culte du Sacré-Cœur eut à l'origine un caractère ésotérique. Il pourrait bien en être de même pour certains aspects du culte de Marie, dont on sait par ailleurs l'importance qu'il avait pour le « courant » spirituel auquel appartenaient saint Bernard et Dante. Pour ce dernier, quiconque désire l'effusion de la grâce sans passer par Marie, « celui-là veut voler sans ailes ». Une telle expression est à rapprocher des paroles mises dans la bouche d'Ulysse au chant XXVI de l'*Enfer* : « De rames nous nous fîmes des ailes pour un vol fou ». Dans le langage des Fidèles d'Amour, la « folie » (antithèse de la Sagesse) est, en même temps que l'« ennui » (*noia*) une des « marques » de la vision exclusivement profane des choses.

LES REVUES

« *Question de* » se présente comme « la nouvelle revue de Louis Pauwels ».

Dans le premier numéro, M. Corbin publie un article où, quittant le domaine des études universitaires, il aborde une question purement doctrinale, portant sur ce qu'il appelle « l'œcuménisme ésotérique ». La thèse qu'il y défend s'inspire apparemment de certaines doctrines ismaéliennes extrémistes pour lesquelles il cache mal son enthousiasme (1) et dont il fait ici, à la question de l'œcuménisme, une application directe.

Il écrit : « L'œcuménicité est-elle possible au niveau de « l'exotérisme, c'est-à-dire au niveau des dogmes, des « dogmatiques et des confessions de foi, qu'alourdissent « encore les présuppositions et les arrière-pensées institutionnelles ? Si nous professons qu'un véritable œcuménisme n'est possible qu'au niveau de l'ésotérisme et « de l'herméneutique des symboles, il nous faut, certes, « nous prémunir contre les déformations et les incompréhensions qu'entraîne de nos jours l'usage trivial du « mot « ésotérisme ». Ce qu'il signifie étymologiquement, « c'est l'intériorité, le sens intérieur caché sous l'apparence. Dire que l'œcuménicité de l'Esprit est un œcuménisme ésotérique, c'est professer qu'il n'y a d'œcuménicité réelle qu'au niveau de la compréhension spirituelle, intérieure, et que cette compréhension va de « pair avec une herméneutique des symboles dont ni « l'enseignement, ni les obligations qu'elle implique, ni « la fructification intérieure qui en dérive, ne peuvent « être indifféremment proposés à la masse des croyants. « Cet ésotérisme nous met, par essence, en présence du « « phénomène du Livre saint » révélé du Ciel par un « prophète. Ce phénomène du Livre saint nous est commun, aux trois branches de la tradition abrahamique : « judaïsme, christianisme, islamisme ».

Remarquons tout d'abord que le mot œcuménisme est trop lié à une conception exotérique, religieuse et même ecclésiale de l'universalité pour pouvoir être employé sans abus lorsqu'il s'agit de désigner les doctrines ésotériques ; en outre l'extension illégitime qu'en fait M. Corbin le conduit tout naturellement à n'envisager que les for-

(1) Elles contiennent, dit-il, de « magnifiques audaces » ; cf. *Un roman initiatique du X*e *siècle* dans *Cahiers de Civilisation médiévale*, XVe année, no 1, p. 1.

mes traditionnelles où s'applique la distinction de l'ésotérisme et de l'exotérisme, c'est-à-dire, en somme, les formes religieuses. Une telle limitation est évidemment incompatible avec la véritable notion de l'universalité traditionnelle.

La référence de M. Corbin à un « phénomène du Livre saint » commun aux trois branches de la tradition abrahamique comporte également une assimilation abusive. Le Coran en effet *est* la Parole d'Allâh et non pas simplement un Livre inspiré par l'Esprit-Saint. On s'étonne qu'un « islamologue » puisse méconnaître un point aussi fondamental et dénaturer ainsi les doctrines dont il se veut l'interprète. Le Coran ne peut être envisagé uniquement comme la « lettre » d'une Révélation divine dont la compréhension véritable serait liée à une « herméneutique des symboles » ; en réalité, c'est dans sa forme même que le Coran est divin.

Sur quoi M. Corbin fonde-t-il donc ce qu'il appelle « une œcuménicité abrahamique au moins latente », qu'il définit comme étant « celle-là même qui nous permet de parler du Temple spirituel comme lieu de l'œcuménicité de l'Esprit » ? Il évoque à ce propos un ensemble assez hétéroclite, où il est question de kabbalisme chrétien, de « chevalerie essénienne », du Temple de Zorobabel, de l'Imâm caché du chiisme, du « Paraclet annoncé dans l'Evangile de Jean » et du Saoshyant zoroastrien. Toutes ces belles choses se présentent, sous la plume de M. Corbin, un peu à la manière des thèmes musicaux du « Parsifal de Richard Wagner », si cher à son cœur, et qu'il cite d'ailleurs une fois de plus quelques pages plus loin (2) ! Mais il va de soi que leur rassemblement est sans signification au point de vue du symbolisme véritable, qui est une science exacte et rigoureuse.

En particulier, il nous paraît abusif, encore une fois, d'évoquer « la transfiguration du temple de pierre, en l'espèce la structure cubique du Temple de la Ka'ba, en temple spirituel » à propos d'un « œcuménisme » qui se réfère à Abraham, alors que, selon le Coran, c'est précisément ce Patriarche qui reconstruisit de ses mains l'édi-

---

(2) L'idée que se fait M. Corbin du domaine initiatique est fâcheusement marquée par l'influence qu'exerce sur lui la poésie musicale allemande de l'époque romantique. Nous avions été quelque peu surpris, naguère, à la lecture de *Terre céleste et Corps de Résurrection* de voir les déclarations et déclamations assez creuses de Richard Strauss et de Gustav Mahler comparées, sans plus de façons, « aux expériences des Spirituels de l'Iran ». Dans le *roman initiatique ismaélien*, c'est à une sorte d'opéra de Wagner que M. Corbin nous convie et c'est « tel Gurnemanz conduisant Parsifal au domaine du Graal » que le sage ismaélien mène finalement son disciple au « Temple de la lumière ». Il y a là une confusion singulière et constante entre le sacré et le profane.

fice de pierre de la Ka'ba. On ne pouvait choisir plus mauvais patronnage pour suggérer que l'ésotérisme implique l'abandon des institutions sacrées. Car c'est bien celà qu'en réalité M. Corbin nous invite à comprendre.

A propos de l'Islam, il précise en effet, une fois de plus, qu'il se réfère « non à l'Islam institutionnel, à la religion légalitaire plus ou moins confondue ou identifiée avec les normes sociales, mais à l'Islam spirituel, l'Islam ésotérique des grands théosophes, par excellence ceux de la Perse shî'ite ». Toutefois, à cet endroit de son texte, on peut faire une remarque bien amusante. Une note marginale précise en effet que « le shî'isme est l'une des principales formes de l'hétérodoxie musulmane ». Et nous qui pouvions penser, à la suite de M. Corbin, que le chiisme n'est autre que l'Islam véritable !

Quoiqu'il en soit, c'est selon toute vraisemblance à des doctrines d'origine chiite, et plus précisément à des thèses ismaéliennes extrémistes que M. Corbin se réfère pour suggérer que l'adhésion à l'ésotérisme est incompatible avec celle que, selon toutes les doctrines traditionnelles l'on doit aussi, et même, en un sens, avant tout à l'exotérisme : « Le principe de la souveraineté de l'Esprit « implique ce qui en herméneutique biblique s'appelle la « voie *anagogique*, celle qui consiste à *faire monter*, « exhausser le sens apparent de la lettre au niveau supé- « rieur du sens spirituel caché. Cette *anagôgê*, acte d'élé- « vation et d'ascension, régit toute la conscience. Etre « fidèle à sa loi, c'est précisément ne donner son obé- « dience intérieure qu'à la souveraineté de l'Esprit, (3) « *absolue et exclusive. Toute autre reconnaissance entraî-* « *ne ce qui a été dénoncé dramatiquement comme la « tra-* « *hison des clercs »* (4), *trahison qui est par essence l'in-* « *fidélité même à l'unique souveraineté de l'Esprit* ».

M. Corbin se rend-il bien compte de ce qu'implique l'ambiguïté d'une pareille énonciation ? Pourrait-il considérer vraiment que le fait, pour quelqu'un qui se rattache à une Voie initiatique, de «donner son obédience intérieure » à la lettre d'une Révélation implique soit une trahison, soit une hypocrisie ? Peut-être renoncerait-il à tirer expressément une conséquence aussi compromettante, mais, surtout dans le contexte général des idées qu'il expose, comment ne pas penser qu'il admettre la possibilité d'une telle conclusion ? Il est certain en tous cas que la manière plus qu'équivoque dont il s'exprime montre qu'en réalité il ne connaît pas ce dont il parle ; en outre, nous l'avons déjà dit, il méconnaît systématiquement l'aspect positif

---

(3) A partir d'ici, c'est nous qui soulignons.

(4) Il est étonnant qu'en une matière aussi grave, M. Corbin invoque l'autorité de J. Benda, qui était nulle en matière initiatique. En réalité, c'est bien la réduction de l'universalité à l'œcuménicité qui constitue une « trahison des clercs » caractérisée.

de la loi religieuse ainsi que, d'une manière plus générale, la fonction même des formes traditionnelles.

La présentation tendancieuse et la rédaction équivoque du texte de M. Corbin apparaissent encore lorsqu'il écrit : « L'hospitalité, au sens anagogique, c'est ménager en soi-même un accueil à toutes les formes spirituelles », pour préciser aussitôt que cette idée se retrouve « jusqu'au cœur de l'ésotérisme islamique, dans la théosophie d'Ibn Arabî par exemple ». S'il est bien exact qu'Ibn Arabî a pu écrire : « Mon cœur s'est ouvert à toutes les formes : il est un pâturage pour les gazelles et un couvent de moines chrétiens, etc. », il n'en demeure pas moins que nul peut-être plus que le Cheikh al-Akbar n'a insisté sur le respect scrupuleux de la Loi islamique et même sur les possibilités qu'elle comporte comme support des réalités d'ordre initiatique. Mais de cela, naturellement, M. Corbin ne souffle mot. En outre, il faut y insister, c'est uniquement au niveau des principes qu'une véritable synthèse traditionnelle peut être réalisée. « L'ouverture du cœur à toutes les formes » n'implique en aucune manière que celles-ci soient « accueillies » comme telles, ce qui serait d'ailleurs impossible. Un tel accueil ne pourrait certes pas échapper au reproche de syncrétisme, contre lequel M. Corbin se défend par ailleurs.

Dans ces conditions, il est plaisant de le voir écrire : « Explorations du cosmos, visions d'unité planétaire, ré-« volution biologique, autant d'aspects sous lesquels nous « retrouvons les finalités pressenties par les sciences tra-« ditionnelles, mais qui, en échappant au contrôle méta-« physique que celles-ci imposaient, risque de faire bascu-« ler notre humanité dans l'abime. Opérer la rejonction, « tout en observant une discipline de l'arcane nécessaire « pour que le dépôt qui nous est confié échappe aux im-« provisations plus ou moins farfelues, tels nous appa-« raissent le sens et la mission actuelle du Temple spiri-« tuel ».

Disons-le tout net : nous pensons que personne n'a jamais songé à confier à M. Corbin le moindre dépôt traditionnel, et n'y songera certes jamais. En outre, il va de soi qu'il n'a aucune compétence pour exercer, à quelque degré que ce soit, un contrôle relevant de l'ordre métaphysique, dont ses écrits auraient, par contre, le plus urgent besoin.

Charles-André GILIS.

***

Dans *Renaissance Traditionnelle* d'octobre 1973, nous trouvons d'abord un article (traduit de l'allemand) sur le Rite de Zinnendorf. Le fondateur était un chirurgien des armées de Frédéric le Grand, Jean-Guillaume Ellenberger, connu sous le nom de Zinnendorf, Vénérable de la Grande

Mère Loge Royale « Aux trois Globes » de Berlin. Il pensait (comme d'ailleurs les meilleurs Maçons de son époque) « que l'Ordre est le dépositaire d'un véritable secret magistral ». Il se fit recevoir dans la Stricte Observance avec le titre d'*Eques a Lapide nigro*. Bientôt déçu par des extravagances telles que l'institution du fameux « plan économique », Zinnendorf, en 1863, entre en relation avec le Rite suédois. Ce système célèbre, fondé par Fréderic Eckleff (qui s'inspira d'un système antérieur, celui du baron Scheffer), devait, sous le duc de Sudermanie, successeur d'Eckleff, prendre un caractère templier très accusé. Il comptait, en plus des trois grades symboliques, sept hauts grades. A son grand désappointement, Zinnendorf ne put obtenir la communication du système suédois dans son entier. On lui remit seulement les cahiers du 4ᵉ au 7ᵉ grade, ainsi que des éléments du 8ᵉ et du 9ᵉ. Finalement, le Rite de Zinnendorf fut constitué en sept grades : Apprenti, Compagnon, Maitre, Apprenti-Compagnon écossais, Maitre écossais, Frère favori de saint Jean, Elu du Chapitre. Il connut en Allemagne, surtout après la disparition de la Stricte Observance, une remarquable expansion.

L'article rappelle la dissolution des différentes Obédiences allemandes devant la montée du national-socialisme : « Les Obédiences humanitaires [nous dirions aujourd'hui « progressistes »] prononcèrent leur dissolution dès 1933. Les trois Obédiences prussiennes résistèrent deux ans de plus à l'assaut brun. La Grande Loge écossaise des Francs-Maçons d'Allemagne entreprit même de se sauver en se transformant en un Ordre Chrétien Allemand ». Cette habileté ne devait d'ailleurs servir à rien : les nazis firent en Allemagne ce qu'ils devaient faire quelques années plus tard dans l'Europe asservie.

L'article se termine en relatant la résurrection, à l'époque contemporaine, dans l'Allemagne fédérale et dans la partie occidentale de Berlin, de l'Ordre maçonnique en général et du Rite de Zinnendorf en particulier. Toute cette étude est malheureusement empreinte d'un esprit très moderne. L'auteur estime que « la Fraternité, la Tolérance et le prompt Secours ont plus de valeur que toutes les Pierres des Sages ». Une telle profession de foi montre qu'on peut connaître à la perfection l'histoire et la constitution extérieures de la Maçonnerie tout en méconnaissant totalement l'objet essentiel de l'Art Royal, qui est précisément de trouver la « pierre cachée » (*occultum lapidem* de l'acrostiche VITRIOL) ou, si l'on veut, la « pierre noire » dont il est question dans le « nom caractéristique » de l'*Eques a Lapide nigro*. D'autre part, l'auteur semble penser que c'est au baron de Hundt qu'il faut attribuer l'importation en Allemagne de la Maçonnerie templière, ce qui prouve qu'il n'a pas lu Le Forestier. Bien entendu, l'hypothèse de la transmission effective d'une partie de l'« héritage » templier à la Maçonnerie ne vaut pas, pour

l'auteur, la peine qu'on s'y arrête. Sur ce dernier point, il n'est pas seul de son avis. Mais les Maçons guénoniens — il commence à y en avoir aussi en Allemagne — auraient sans doute bien des choses à dire à ce sujet.

Vient ensuite le début d'un important article : « Métaphysique et ontologie du *Pater* », par M. Jean Duprat. L'esprit de cette étude est indiqué d'emblée par l'auteur : « Si le christianisme est une tradition complète (et s'il ne l'était pas, comment toute une humanité, symboliquement universelle, aurait-elle pu en vivre spirituellement ?), il doit transmettre un message dépassant le simple point de vue religieux, soit une doctrine cosmologique et métaphysique. La forme en sera au besoin allusive ou symbolique ».

Pour cette étude de l'oraison dominicale, M. Duprat, conscient non seulement de la « pluralité des niveaux d'application d'un même symbole », mais encore de la multiplicité des expressions traditionnelles de l'unique Vérité, a fait appel non seulement au symbolisme des nombres et des figures géométriques (avec ses applications notamment à la musique), mais aussi à la Kabbale hébraïque et à la théologie apophatique de Denys l'Aréopagite, dont il cite quelques-unes des propositions, si étranges pour la pensée religieuse moderne : « Dieu n'est ni âme, ni intelligence..., ni erreur, ni vérité ». Mais surtout M. Duprat se réfère au grand restaurateur de la pensée traditionnelle. « Les familiers de l'œuvre de René Guénon, écrit-il, reconnaîtront facilement les références implicites au *Symbolisme de la Croix*, aux *Etats Multiples de l'Etre*, et à tant d'autres œuvres magistrales qu'il est impossible de négliger dans une recherche de ce genre ».

L'auteur, aidé, semble-t-il, par sa connaissance des langues grecque et hébraïque, expose un grand nombre de considérations touchant à des domaines très variés. Rappelant la division très nette du *Pater* en deux parties (trois vœux et quatre demandes), il mentionne les rapports de 3 avec le ciel et de 4 avec la terre, et il souligne que, géométriquement, 4 évoque aussi bien l'idée de stabilité (par le carré et surtout par le cube, « développement spatial » du carré) que l'idée d'« extension de l'espace » (par la croix ordinaire ou la croix de saint André, mais surtout par la croix à 3 dimensions, où les six directions de l'espace avec leur centre redonnent le septénaire).

De très nombreuses remarques, toujours intéressantes et conformes à l'orthodoxie traditionnelle, parsèment cette première partie d'un travail qui promet d'être excellent et d'insister sur une vérité souvent perdue de vue : le christianisme comporte, sous le rapport doctrinal, une métaphysique, et, en mode normal, il devrait posséder aussi un ésotérisme proprement dit, ce dont ceux qui peuvent « scruter les Ecritures » — conformément au conseil de son divin fondateur — peuvent avoir des aperçus.

nous appelons le mal, sous peine, précisément, de ne pas vouloir rayonner ou « se diffuser ». Mais la Volonté divine qui veut le bien moral, et de ce fait interdit le péché, n'est pas la même que celle qui veut le monde ; la Volonté du Sur-Etre ou de l'Essence veut le monde en soi, tandis que la Volonté de l'Etre — déjà plus relative tout en prolongeant la précédante — présuppose le monde et ne s'exerce qu'à l'intérieur du monde. Autrement dit, le Sur-Etre veut le bien en tant que rayonnement, manifestation ou monde, tandis que l'Etre veut le bien en tant que participation des choses au divin Bien ; sous le premier rapport, le monde est un bien parce qu'il manifeste le Bien suprême, tandis que sous le second rapport, l'obéissance à la Loi divine — ou n'importe quelle norme ou qualité naturelle — est un bien parce qu'elle fait participer au suprême Bien. Dans le premier cas, la Volonté divine s'affirme par le Rayonnement ontologique, ou par *Mâyâ*, et dans le second cas, elle s'affirme par la Norme, la Loi ou la Révélation ; nous sommes donc en présence de deux Subjectivités divines, l'une propre à l'Absolu et l'autre déjà déterminée par la Relativité ; intrinsèquement identiques, elles s'appliquent extrinsèquement à des plans différents, d'où l'apparence éventuelle de contradiction. Ceci étant, il n'y a absolument pas lieu de se demander pourquoi Dieu « veut » ceci ou cela, et pourquoi, notamment, il « veut » le péché tout en le prohibant.

Le monde est globalement bon en tant qu'il manifeste Dieu, mais il comporte un aspect partiel et contingent de mauvaiseté en tant que, n'étant pas Dieu tout en existant, il s'oppose à Dieu ou tend à être l'égal de Dieu; mais ceci étant impossible, tous les phénomènes — et finalement le monde lui-même — sont affectés d'impermanence : ils retombent toujours pour ainsi dire dans le néant, comme des flèches qu'on tirerait vers le soleil dans le fol espoir de l'atteindre.

***

Selon Epicure et ceux qui l'ont suivi, il n'y a pas de théodicée possible, et cela pour les raisons suivantes : ou bien Dieu veut supprimer le mal mais ne le peut pas, et alors il n'est pas puissant tout en étant

bon ; ou bien Dieu peut supprimer le mal mais ne le veut pas, et alors il n'est pas bon tout en étant puissant ; ou il ne peut ni ne veut supprimer le mal, et alors il n'est ni puissant ni bon ; ou bien il le peut et le veut, et alors le mal n'existe pas ; or le mal existe.

Le raisonnement épicurien est fondé sur des equivoques en ce qui concerne les notions mêmes du « mal », du « vouloir » et du « pouvoir ». Tout d'abord : le vouloir et le pouvoir sont inhérents à la Nature divine, et celle-ci est Absoluité-Infinitude ; c'est dire que Dieu ne peut ni ne veut ce qui est contraire à sa nature, sous peine de contradiction, donc d'absurdité. Il est impossible, parce qu'absurde, que Dieu ait le pouvoir d'être autre que Dieu, d'être ni absolu, ni infini, de ne pas être du tout ; et il ne peut vouloir ce qui est en dehors de son pouvoir parce que contraire à l'Etre. Dieu est tout-puissant par rapport au monde, sa création ou sa manifestation ; mais l'Omnipotence ne saurait s'exercer à l'égard de l'Etre divin même, étant donné que cet Etre est la source de l'Omnipotence et non inversement.

Or l'Infinitude, qui est un aspect de la Nature divine, implique la Possibilité illimitée et par voie de conséquence la Relativité, la Manifestation, le Monde. Qui dit monde, dit séparation d'avec le Principe, et qui dit séparation, dit possibilité — et nécessité — du mal ; vu sous cet angle, ce que nous appelons le mal est donc indirectement fonction de l'Infinitude, donc de la Nature divine, et sous ce rapport, Dieu ne peut vouloir le supprimer ; le même sous ce rapport — et sous ce rapport seulement — le mal cesse d'être le mal, il n'est plus qu'une manifestation indirecte et lointaine d'un aspect mystérieux de la Nature divine, celui d'Infinitude ou de Toute-Possibilité précisément.

On pourrait dire également que l'Infinitude engendre la Possibilité, et celle-ci engendre la Relativité ; or la Relativité comporte par définition ce que nous pourrions appeler le principe du contraste. Dans la mesure où une qualité est relative — ou se reflète dans la Relativité — elle a ontologiquement besoin

d'un contraste, non intrinsèquement ou par son contenu, mais extrinsèquement et par son mode, donc à cause de sa contingence. C'est en effet le caractère relatif ou contingent d'une qualité qui exige ou entraîne l'existence de la manifestation privative correspondante, avec toutes ses gradations possibles, et par conséquent le défaut, le vice, le mal. Le mal est la possibilité de l'impossible, parce que le bien relatif est le Possible se rapprochant de l'impossibilité ; car c'est de cette combinaison paradoxale de la Possibilité avec l'impossibilité — celle-ci ne devenant réelle que dans et par la Possibilité — que provient la Contingence ou la Relativité, s'il est permis de s'exprimer moyennant une ellipse complexe et audacieuse, mais difficile à éviter ici.

Si Dieu ne peut supprimer le mal en tant que possibilité, c'est parce que sous ce rapport le mal est fonction de sa Nature, et qu'étant cela, il cesse du reste d'être le mal ; et ce que Dieu ne peut, sous peine de contradiction ou d'absurdité, il ne saurait le vouloir. Mais la Volonté divine s'oppose au mal en tant qu'il est contraire à la Nature divine, qui est Bonté ou Perfection ; sous ce rapport d'opposition — et sous ce rapport seulement — le mal est intrinsèquement le mal. Ce mal, Dieu le combat parfaitement, puisque sur tous les plans c'est le bien qui remporte finalement la victoire ; le mal n'est jamais qu'un fragment et un passage, que nous soyons en mesure de nous en apercevoir ou non.

Ce qui devrait être le fondement de toute théodicée, c'est donc essentiellement : *primo*, que la divine Omnipotence ne s'étend pas à la Nature divine, que celle-ci ne saurait être l'objet de celle-là ; *secundo*, que la divine Volonté est solidaire de la Puissance et qu'elle ne saurait par conséquent s'opposer à la divine Nature qui, elle, est la source de ses propres facultés ou fonctions ; *tertio*, que le mal n'est tel qu'en tant qu'il s'oppose à la divine Nature, mais non pas en tant qu'il en résulte indirectement à titre d'instrument de séparativité ou de diversité, lesquelles procèdent de la divine Toute-Possibilité, donc en dernière analyse, de l'Infinité même.

Le raisonnement d'Epicure a été adopté avec empressement par tous ceux qui pensent avoir intérêt à ne pas croire en Dieu, mais par ceux aussi qui ont succombé à l'hypnose du monde appelé « réel » et « concret » ; au point de vue de l'intellection métaphysique, le monde comporte beaucoup moins d'évidence et d'intelligibilité que l'Invisible transcendant. Le dit raisonnement est l'exemple pour ainsi dire classique d'une opération logique impeccable en l'absence des données nécessaires à son contenu : on parle du « mal », mais on ignore que par définition le mal n'est tel que sous un certain rapport et non sous un autre, ce qui est prouvé d'avance par le fait qu'il n'y a pas de mal absolu et que le mal n'est jamais une substance ; on parle de « Dieu », mais on ignore que Dieu, étant infini, porte dans sa Nature la cause d'un déploiement comportant forcément un élément de contradiction en raison même de l'Infinitude ; et on parle de « pouvoir » et de « vouloir », mais on ignore que la Nature divine en est le Sujet et non l'Objet, ce qui revient à dire que ces deux facultés, tout en étant illimitées en vertu de l'Illimitation divine et en direction de la contingence, se trouvent limitées « au sommet » par l'Absoluité divine, sur laquelle aucune volonté ni aucun pouvoir ne saurait s'exercer.

Tout théologien admet que Dieu est libre de créer le monde ; aucun n'admettra que Dieu est libre de ne pas posséder la liberté, ou de ne pas être Dieu, ou de ne pas être du tout. Tout le problème de la théodicée, si imprudemment et si grossièrement abordé par Epicure, se borne donc à la question de la Nature divine, c'est-à-dire des caractères de la Substance à la fois absolue et infinie.

***

Pour les stoïciens, le mal est une concomitance nécessaire du bien ; de même pour Leibniz : le monde est parfait dans sa totalité, mais les choses sont imparfaites ; Dieu a permis le mal moral parce que

sans celui-ci il n'y aurait pas de vertu (2). C'est là d'ailleurs le sentiment commun des théologiens : le mal a pour fonction de concourir au bien créé, il n'est par conséquent qu'une sorte de condition indirecte de ce dernier. Cette argumentation se fonde sur le principe du contraste auquel nous avons fait allusion plus haut : le bien a besoin, pour pouvoir s'actualiser, d'un élément contraire dans la mesure même où le niveau de l'actualisation est relatif ; c'est donc d'une loi interne de la relativité qu'il s'agit ici.

Pour Platon, le point de chute cosmogonique est la matière, laquelle en effet concrétise le principe de coagulation centrifuge ; cette « matière » devient pour les chrétiens la « chair » et, avec elle, le plaisir (3), tandis que dans l'Islam comme dans le Judaïsme, le mal, c'est le polythéisme, l'idolâtrie et la désobéissance, donc en dernière analyse la dualité qui, à sa racine ontologique, est sans rapport aucun — pour dire le moins — avec ce que nous pouvons appeler le péché. De même pour la « matière » platonicienne et la « chair » chrétienne, quand on les ramène à leurs racines respectives, la Substance et la Béatitude.

Pour Plotin, l'Etre absolu est la source de ce que nous appellerons *a posteriori* le mal en ce sens que l'Etre émané, qui créera le monde, se mélange par cette émanation même — ou par cette sortie — avec la possibilité et se prédispose ainsi pour toutes les

---

(2) Pour ce qui est du « meilleur des mondes possibles » de Leibniz, le « principe du meilleur » n'est même pas concevable puisqu'il s'évapore dans l'indéfini. Tout le monde existant est « le meilleur » par le fait de son existence même, et par lui seul ; autant dire que cette évaluation n'a aucun sens, ou qu'elle se réduit à la constatation axiomatique que l'Etre c'est le Bien.

(3) Contrairement à une opinion très répandue, la morale d'Aristote, qui préconise le juste milieu en tant que celui-ci se situe entre deux excès, n'est pas une invitation à la médiocrité, et elle n'est pas responsable de l'embourgeoisement laïciste auquel elle a pu donner lieu. Elle se distingue toutefois de la morale chrétienne du fait que celle-ci voit dans la morale un moyen spirituel — d'où son caractère sacrificiel — alors que pour les Grecs, comme pour la plupart des Orientaux, l'équilibre moral est spirituellement une base et non un moyen.

chutes qui font la diversité descendante du monde ; l'Etre émané — le Principe créateur ou démiurgique — produit indirectement la privation, non en tant qu'il est Etre, mais au contraire en tant que, sorti de l'Etre absolu ou du Sur-Etre, il se limite et assume ainsi un aspect de moindre réalité.

Origène envisage avant tout le mal moral, dont les maux naturels dans tous les ordres sont d'ailleurs les conséquences ; car l'homme a entraîné tous les règnes de la nature dans sa chute. Aussi Origène voit-il la source du mal dans le mauvais usage du libre arbitre : celui-ci a été donné à l'homme parce que, sans la liberté, l'homme aurait été immuable comme Dieu. On peut objecter que Dieu possède la liberté avant l'homme et mieux que l'homme, mais n'en fait pas un mauvais usage ; si l'homme abuse de ce don, c'est que sa nature n'y est pas pleinement proportionnée, et c'est que la cause du mal n'est pas la liberté mais la corruptibilité. L'argument d'Origène a néanmoins le mérite de montrer, bien qu'il le fasse par un détour, que la création implique par nécessité métaphysique l'imperfection ; la possibilité d'un choix entre la Substance et l'accident, ou entre le Réel et l'illusoire, fait fonction ici de moteur dans la descente cosmogonique.

Selon saint Thomas, le mal résulte de la diversité des créatures et de la gradation de leurs qualités, la compensation du mal étant l'Ordre total en vue duquel il est toléré ; le mal physique est la privation d'Etre par rapport à la substance des créatures ; le mal moral est cette même privation par rapport à leur activité. Pour échapper au dualisme manichéen, qui ruine la notion du Bien suprême, saint Thomas conclut que le mal n'a pas de cause dans l'Etre — en fait le mal n'y trouve pas sa cause directe — et qu'il s'attache simplement au bien en le privant de telle qualité ; le mal n'« est » pas, mais il « existe », ou autrement dit, il est un mal tandis que son existence est un bien par rapport à — et en fonction de — la totalité universelle. En nous référant à une formule augustinienne déjà mentionnée, nous pourrions ajouter que la cause du mal — mais non en tant que mal — est le besoin inné du Bien de se communiquer,

car c'est ce besoin qui produit le monde, et c'est cette production — ou ce déploiement d'Etre — qui exige la différenciation tant verticale qu'horizontale ; or la différenciation entraîne des modes de privation d'Etre, donc de ce que nous sommes en droit d'appeler le mal.

***

Que nous parlions de « matière », de « chair » ou de « liberté » mal utilisée, ce dont il s'agit toujours, au point de vue de la cause ultime, c'est la Possibilité, qui est la *Shakti* ou la Puissance d'*Atmâ* et qui coïncide avec la Relativité et par là même avec le processus à la fois cosmogonique et individualisant. « Le péché, c'est l'égo », prêchent certains idéalistes hindouisants, ce qui du reste les dispense de tout discernement objectif et de toute option incommode ; or l'égo comme tel dérive du divin Soi, et il en dérive non seulement directement et par participation et par analogie, mais aussi d'une manière indirecte et par séparation et inversion ; c'est sous ce dernier rapport qu'il manifeste le péché ou le mal, ou le lucifférisme si l'on veut. A part cet aspect, l'égo est aussi innocent que la matière, ou la chair, ou le plaisir dans leur pureté existentielle et virtuellement spirituelle, comme le prouve le fait que la sainteté n'exclut pas nécessairement ces éléments.

Si l'homme est l'ouvrage d'un Principe souverainement bon, s'est demandé plus d'un philosophe, pourquoi est-il exposé au mal ? Mais précisément : il est l'ouvrage, non le Principe ; n'étant pas le Principe, qui seul est bon, il ne peut ni être ni subir le seul bien ; il est un bien en manifestant le Principe, mais il n'est pas un bien en s'en séparant. Eve est un aspect d'Adam ; la chute occasionnée par Eve l'est également. En un certain sens, la fonction du mal, dans le monde, est de rappeler que « Dieu seul est bon » ; sans quoi le monde serait Dieu, ce qui revient à dire qu'il ne serait pas ; or ceci est contraire à la nature du Principe qui, étant l'Infini, tend à se manifester dans une inépuisable diversité, ou qui, étant le Bien, tend à se communiquer à un « autre que Lui-même ». Il est du reste naïf d'admettre que tout serait parfait

si l'homme ne souffrait plus et s'il ne commettait plus de crimes, car l'homme moyen de l'« âge sombre », même si son comportement moral est correct, est loin de représenter un pur bien, et sa manière d'envisager et le mal et le bien est au niveau de sa déchéance, c'est-à-dire que cela est sans rapport avec les intérêts ultimes de l'homme.

Un point qui semble avoir été négligé dans la plupart des théodicées, c'est l'extrême limitation du mal proprement dit dans l'espace et le temps quand on les envisage dans toute leur étendue, et à plus forte raison dans l'Existence totale ; il est vrai que les auteurs de ces doctrines ne demandent pas si le mal est grand ou petit, ils constatent simplement qu'il existe, mais c'est pour cette raison même qu'ils donnent trop l'impression d'établir une sorte de symétrie entre le bien et le mal, alors qu'en réalité il n'y a aucune commune mesure entre eux, dans les cycles cosmiques pas plus que dans l'univers total. Il faut reconnaître que les eschatologies, aryennes aussi bien que sémitiques, ont une part de responsabilité dans cette impression de symétrie, mais c'est parce qu'elles sont disposées en vue de l'état actuel de l'homme terrestre et non parce qu'elles rendraient compte des proportions globales des choses.

On a voulu voir dans la théodicée un « optimisme », ce qui est méconnaître totalement son point de vue, lequel est essentiellement objectif. Car l'optimisme, selon l'emploi courant du terme, est affaire de subjectivité et non d'objectivité ; son erreur, c'est de nier un mal qui existe réellement, comme inversement le pessimisme se trompe, non en constatant un mal, mais en niant un bien réel.

***

La Puissance de propulsion cosmogonique donne lieu, au contact de certains plans cosmiques qu'elle déploie elle-même, à ce principe à la fois privatif et subversif que nous appelons le mal ; c'est cet aboutissement qui, dans l'esprit des gnostiques, a rejailli sur la Puissance créatrice même et les a amenés à attribuer au démiurge de Platon une signification négative et quasi maléfique, semblable à celle que

revêt Ahriman dans le Mazdéisme. Si le Christianisme de son côté voit en Lucifer un ange déchu, c'est parce qu'il se réfère à la Puissance de propulsion qui devient ténébreuse dès son entrée dans l'état animique ; et si l'Islam au contraire spécifie que le diable, Iblîs, est un djinn et non un ange, donc un être créé de feu et non de lumière, — le Koran y insiste, — c'est parce que la Puissance propulsive ne devient négative et subversive qu'à partir de son entrée dans la substance animique ou subtile, en sorte qu'il n'y a pas lieu de tenir compte, dans la définition du *Princeps hujus mundi,* des antécédents cosmiques supérieurs.

Si la Puissance divine d'attraction se personnifie au contact de l'homme, la Puissance propulsive pervertie en fait autant ; qu'elle est impersonnelle en soi ne l'empêche aucunement de devenir personnelle dans ses rapports avec le monde humain. Cette personnification de la puissance maléfique a amené certains, dans l'Islam aussi bien que dans le Christianisme, non seulement à voir dans le diable un individu quasi humain, mais même à envisager sa réintégration finale dans la divine Clémence ; si cette opinion est irrecevable sous cette forme anthropomorphiste, elle n'en a pas moins une portée métaphysique en ce sens qu'elle se réfère en dernière analyse à l'apocatastase : le mal sera résorbé dans sa substance originelle et neutre, le feu et les ténèbres se transmueront en lumière.

Résumons-nous : la Liberté divine signifie que Dieu est libre de ne pas créer tel monde ; elle ne saurait signifier qu'il est libre de ne pas créer du tout. C'est dire que la divine Liberté — celle de l'Etre (*Brahma saguna,* « qualifié ») — s'exerce sur les modes et les formes de la Manifestation universelle et non sur les principes immuables de celle-ci ; Dieu est libre — et il a la puissance — de supprimer tel mal, mais non le mal comme tel (4), étant donné que le mal en soi est une rançon nécessaire de la Manifes-

---

(4) Le Christ a guéri des malades, mais il n'a pas aboli la maladie, et il a démontré ou illustré ainsi la doctrine dont nous venons de donner un aperçu.

tation totalement déployée, et que ce déploiement — comme la Manifestation elle-même — résulte nécessairement de l'Infinité de l'Essence divine. Or pour l'Essence, la question de la Manifestation, et à plus forte raison celle du mal, ne saurait se poser ; au regard de l'éternel Eveil de l'Absolu, le Rêve universel n'a jamais été (5), parce que l'accident, quelle que soit sa qualité, ne peut jamais rien ajouter à la Substance. Mais on peut faire valoir aussi que l'accident n'est rien d'autre que la Substance, ou qu'il participe à la réalité de celle-ci ; ou encore, qu'il possède toute la réalité qui correspond à sa nature ou à sa possibilité.

***

Il va sans dire que l'argumentation métaphysique, fût-elle la meilleure possible, ne saurait nous convaincre s'il n'y avait pas en nous-mêmes une trace de ce qu'elle est censée nous communiquer, ou si la certitude qu'elle a pour but de réveiller en nous n'était pas déjà contenue dans la substance même de notre esprit ; cette certitude est virtuelle chez les uns et simplement potentielle et inopérante chez les autres. Il est en tout cas impossible qu'une argumentation qui concerne l'Invisible et le Transcendant puisse convaincre n'importe qui, à la manière d'une démonstration dont toutes les données sont sensoriellement ou mathématiquement vérifiables.

L'erreur classique des rationalistes à l'égard des démonstrations métaphysiques, c'est de croire que le métaphysicien admet sa thèse en fonction des arguments qu'il présente, que cette thèse est par conséquent une simple conclusion et qu'elle s'effondre dès qu'on dénonce les points faibles qu'on s'ingénie à découvrir, ce qui est toujours facile puisque les données de la démonstration échappent à l'expérience courante ; en réalité — nous l'avons dit plus d'une fois — les arguments métaphysiques ne sont pas les

(5) Et c'est pour cela que le Rêve, non seulement se déploie, mais aussi se résorbe ; son déploiement manifeste sa participation à l'Essence, tandis que sa résorption manifeste au contraire son caractère illusoire au regard de l'Absolu.

causes de la certitude, ils en sont les effets ; c'est-à-dire que la certitude dont il s'agit, tout en étant un phénomène subjectif, est faite d'objectivité puisqu'elle est entièrement fonction d'une Réalité qui est indépendante de notre esprit.

En ce qui concerne la théodicée, il importe de savoir que l'Intellect perçoit le Bien universel ou divin *a priori*, c'est-à-dire qu'il le perçoit éventuellement avant de comprendre — ou de vouloir comprendre — la nature du mal ; et si le métaphysicien contemplatif peut éventuellement négliger la doctrine du mal, c'est précisément parce qu'il est certain par avance, et d'une manière inconditionnelle et en quelque sorte primordiale, de l'infinie primauté du Bien, sous les trois aspects « pur Etre », « pur Esprit », « pure Béatitude » (6). La théodicée pourra avoir pour lui la fonction secondaire d'un « apaisement du cœur », comme diraient les soufis ; elle ne saurait jouer pour lui le rôle d'une preuve *sine qua non*.

Le *credo ut intelligam* de saint Anselme signifie que la foi est une anticipation, par tout notre être et non par la seule raison, de la certitude quintessentielle dont nous venons de parler ; anticipant cette intellection, la foi y participe déjà sans qu'il soit toujours possible de déterminer où finit la foi au sens élémentaire du terme, et où commence la connaissance directe. C'est là aussi un des sens de la bénédiction de « ceux qui n'ont point vu et qui auront cru » ; mais cette parole, grâce à son caractère sacré, s'applique à tous les niveaux et englobe par conséquent celui de la gnose, car en effet, « croire » n'est pas seulement admettre volitivement et émotivement, c'est aussi, sur le plan même de la certitude plénière et intellective, tirer les conséquences de ce qu'on sait, c'est donc savoir « comme si on voyait » et avec la conscience d'être vu par Celui que nous ne voyons pas (7) ; en ce sens, la foi est plus que la

---

(6) Qui dit « Etre », dit « Esprit » et « Béatitude » ; et rappelons que cette dernière coïncide avec la « Bonté », la « Beauté » et la « Miséricorde ».

(7) On reconnaîtra ici le célèbre *hadith qudsi* que nous avons cité plus d'une fois. L'intelligence mutilée, privre de son complément volitif ou moral, est une conséquence de la

simple compréhension, ou si l'on préfère, elle en est la dimension d'ampleur ou de déploiement, celle qui rend opérative — avec ses concomitances de détachement et de générosité — une conscience *a priori* simplement spéculative, bien que suffisante sans doute sur le plan des concepts. Et ceci nous permet de faire remarquer que bien des précisions doctrinales — du genre des théodicées — perdent beaucoup de leur importance, pratiquement et subjectivement, au regard de l'intuition de l'Essence, laquelle permet de mettre entre parenthèses des questions dont on ne possède que la réponse virtuelle, c'est-à-dire dont on possède la solution non en détail, mais en principe ; car ceux qui, sans évidemment pouvoir ignorer l'existence du mal, savent que Dieu est souverainement bon, savent par là même que le mal ne peut avoir le dernier mot et qu'il a une cause forcément compatible avec la divine Bonté (8), même s'ils ignorent quelle est cette cause. Quelles que puissent être nos connaissances ou ignorances doctrinales, le meilleur moyen de saisir les limites métaphysiques du mal, c'est de vaincre celui-ci en nous-mêmes, ce qui précisément n'est possible que sur la base de l'intuition de la divine Essence, laquelle coïncide avec l'infini Bien.

***

Celui qui a l'intuition de l'Absolu, laquelle ne résoud pas dialectiquement le problème du mal mais le met entre parenthèses en lui enlevant tout poison,

---

chute ; objectivement, l'intellection se suffit à elle-même, mais nous sommes des sujets ou des microcosmes et devons par conséquent nous adapter intégralement à notre connaissance objective, sous peine de perdition, car « toute maison divisée contre elle-même périra ».

(8) Au sens du terme sanscrit *ânanda*, « consistant en Béatitude » ; celle-ci a pour effet, sur le plan des créatures, ce que nous appelons humainement la bonté. Quand les bouddhistes disent qu'il y a au centre de chaque grain de sable un Bouddha, ils entendent que le monde, le *Samsâra*, est en quelque sorte tissé de Béatitude, de *Nirvâna*, ce qui leur permet également d'affirmer que le *Samsâra*, n'est rien d'autre que le *Nirvâna* ; celui-ci apparaît dans ce cas comme la Substance des *dharmas*, des accidents.

— celui qui a cette intuition est doué *ipso facto* du sens des rapports entre la Substance et les accidents, si bien qu'il ne peut voir ceux-ci en dehors de celle-là. Un accident, c'est-à-dire un phénomène ou un être quel qu'il soit, est bon dans la mesure où il manifeste la Substance, ou ce qui revient au même : dans la mesure où il manifeste la résorption de l'accidentel dans la Substance. Et un phénomne est au contraire mauvais — à un titre quelconque — dans la mesure où il manifeste la séparation de l'accidentel d'avec la Substance, ce qui revient à dire qu'il tend à manifester l'absence de cette dernière, mais sans pouvoir y parvenir tout à fait, car l'existence témoigne de la Substance.

Dieu et le monde : la Substance et les accidents ; ou l'Essence et les formes. L'accident, ou la forme, manifeste la Substance, ou l'Essence (9), et en proclame la gloire ; le mal est la rançon de l'accidentalité, en tant que celle-ci est séparative et privative, non en tant qu'elle est participative et communicative. La connaissance de la Substance immanente est la victoire sur les accidents de l'âme, — donc sur l'accidentalité privative en soi puisqu'il y a analogie entre le microcosme et le macrocosme, — et elle est par là même la meilleure des théodicées.

Frithjof Schuon.

(9) Dans le rapport de l'« accident » à la « Substance », on peut discerner une sorte de continuité, tandis que le rapport de la « forme » à l'« Essence » se conçoit plutôt comme discontinu ; le premier rapport se réfère plus particulièrement, mais sans exclusivité, à l'Infini et au Féminin, tandis que le second rapport évoque l'Absolu et le Masculin. Selon le premier rapport, il y a résorption, et selon le second, extinction ; ou encore, selon le premier rapport, l'âme rencontre la Substance en traversant, mais sans concupiscence, l'accident-symbole, tandis que selon le second rapport elle renonce, mais sans amertume, à l'accident-illusion. Tout ceci est une question d'accentuation, car en fait, les notions d'« Essence » et de « Substance », ou de « forme » et d'« accident », sont largement interchangeables.

NOTES SUR LES ŒUVRES DE CHRÉTIEN DE TROYES

6. *Le Chevalier au Lion*

(*suite*) (*)

Quelle est la signification de cette fontaine ? Son site est une image fort nette du Centre du monde ; elle représente l'influence spirituelle qui en émane ; l'arbre, le plus beau des pins qui jamais crût sur terre, est une figure de l'Arbre de Vie (36). L'émeraude est tout à fait remarquable, parce qu'elle s'identifie sans doute à celle que Wolfram d'Eschenbach assimile au Graal. On voit donc que, loin d'être une innovation du poète allemand, cette pierre se rencontre déjà chez Chrétien ; et de même que le Graal contient la nourriture ou le breuvage d'immortalité, l'émeraude permet à l'eau de la Fontaine de Vie de s'écouler vers les quatre horizons, que désignent sur la pierre quatre rubis. Cette émeraude n'est pas non plus sans rapport avec la « pierre tombée du ciel », ou la pierre de foudre, puisque, arrosée avec l'eau du bassin, elle produit un violent orage. Dans le cas présent, que veut dire cet orage ? Apparemment, il évoque le caractère redoutable que peut revêtir l'influence spirituelle lorsqu'elle est imprudemment suscitée, en même temps que son « épée flamboyante » rappelle l'interdiction du Paradis terrestre aux hommes déchus. Le symbolisme du site s'étend même audelà du domaine édénique, car si le pin représente l'Arbre du Monde, les oiseaux au chant merveilleux qui s'y posent figurent les états informels de la mani-

---

(*) Voir *E.T.* nov-déc. 1973.

(36) C'est à dessein que le Moyen-Age a fait de l'Arbre de Vie un pin : les arbres à feuilles persistantes symbolisent en effet l'immortalité.

festation. On peut ajouter qu'il y a là une allusion à peu près certaine à « l'Harmonie des Sphères ».

Après Calogrenant, Yvain s'engage dans l'aventure. Le roi Arthur, quant à lui, compte bien également se rendre à la fontaine, mais elle n'a pas pour lui de secrets : il ira la veille de la Saint-Jean, pour passer la nuit en cet endroit qui est la Porte du Ciel. Et il pourra parvenir jusqu'au domaine attenant à la fontaine sans livrer le moindre combat.

Yvain part secrètement, arrive sur les lieux, provoque la tempête. Il triomphe du gardien de la fontaine, lequel va mourir en son château où Yvain le poursuit. Ce dernier y pénètre par une porte très étroite, et le voici prisonnier. Mais grâce à l'aide que lui apporte Lunette, la suivante de la châtelaine, et grâce aussi à un anneau qui le rend invisible, il échappe à toute recherche. L'habileté et la ruse de Lunette lui permettent même d'épouser la veuve de sa victime, la dame de Landuc. Ce développement quelque peu romanesque cadre assez mal, il faut bien le dire, avec la première partie du récit, et ne provient peut-être pas de la légende primitive.

En tout cas, l'aventure pourrait prendre fin ici. Yvain n'est-il pas désormais le Maître de la Fontaine ? En apparence, il l'est : lorsqu'Arthur arrive, il la défend, non contre le roi, ce qui est inutile (37), mais contre Ké, qui joue ici le rôle du chevalier indigne. Ké mis hors d'état de nuire, Arthur se rend au château, où il est chaleureusement accueilli : « Bienvenu soit le roi, seigneur des rois et des seigneurs du monde ! » C'est vraiment l'accueil d'un souverain dont les prérogatives dépassent celles d'un simple chef temporel. Gauvain est aussi fort bien reçu, lui « par qui la chevalerie est toute enluminée comme soleil la matinée ».

En fait, bien qu'il soit « le plus noble et le plus beau que fût de la race d'Abel », Yvain ne semble pas être parvenu au degré nécessaire pour remplir la fonction de Gardien de la Fontaine. Il lui faut encore repartir et subir une série d'épreuves. Comme

(37) Arthur verse également de l'eau sur la pierre, mais il ne se produit pas de tempête : il est dit simplement qu'il « plut d'une pluie très lourde ».

Tristan, il doit en particulier passer par une phase de folie, et vivre à l'état sauvage ; mais il est guéri grâce à un onguent préparé par « la fée Morgue ». C'est alors qu'intervient l'épisode de la lutte du lion et du serpent. Que cet épisode soit symbolique, c'est évident, car les lions n'étaient pas bien nombreux à cette époque dans les forêts d'Armorique, non plus d'ailleurs que les serpents de la taille de celui qui se présente ici. Le combat figure donc celui des deux tendances opposées dont le bien et le mal sont les manifestations dans l'ordre moral. « Messire Yvain ne regarda longtemps cette merveille. En lui-même, il se demanda lequel des deux il aiderait. Il se décida pour le lion, pensant qu'on ne doit faire du mal qu'à bête vénimeuse et félonne. »Yvain a pris sans tarder le parti du lion, et, désormais, l'animal ne le quittera plus, l'aidant dans les combats et lui permettant de toujours triompher. Cette prise de position du chevalier pour la tendance lumineuse et noble de l'être que représente l'animal « solaire », pour la connaissance et pour la grâce, va favoriser son retour vers la fontaine. Là, il retrouve son amie Lunette prisonnière, accusée de trahison et condamnée à être brûlée vive à cause de lui. Il la libère en l'emportant sur ses trois accusateurs, et par là, il se libère lui-même, il écarte les derniers obstacles qui le séparaient de sa Dame. Certes, pour parfaire la queste, quelques combats sont encore nécessaires : il tuera un géant, il amplifiera son action en délivrant trois cents pucelles retenues en servitude (38). Mais, après une ultime bataille contre Gauvain, parvenu au faîte de la Chevalerie, il recouvrera son épouse et deviendra vraiment, d'une manière définitive, le Maître de la Fontaine. « Messire Yvain a trouvé enfin sa paix, conclut Chrétien, le voici venu à bon port. »

7. *Perceval ou le Conte du Graal*

Le *Conte du Graal* fut composé à la demande de Philippe de Flandre et d'aprés un « livre » fourni

(38) Le château de Pesme Aventure, où il accomplit cet exploit, est aussi sans doute une forme revêtue par l'Autre Monde. Il y a, là encore, une allusion à la descente aux Enfers qui doit précéder l'accession au Paradis terrestre, figuré ici par la Fontaine.

par celui-ci, tout comme le *Chevalier à la Charette* avait été écrit sur l'ordre de Marie de Champagne. Bien que la mort ait empêché Chrétien de le terminer, il constitue sans nul doute le couronnement de son œuvre. Toutefois, ce n'est pas un conte à part, « mystique », tandis que les autres seraient simplement « courtois ». Ce que l'on peut en dire, c'est que son symbolisme est plus direct, que son caractère de spiritualité est plus tangible, surtout en ce qui concerne les aventures de Perceval. Mais en fait, on voit, du premier au dernier roman, se développer d'une manière de plus en plus précise, un thème unique, celui de la queste. Ce qui est recherché, c'est toujours la même chose, car c'est la seule chose nécessaire ; mais les symboles qui la désignent ont tendance à se faire plus clairs. Après le Jardin, après la Fontaine, voici le Graal, qui est la figure assurée de la Présence divine et de la Connaissance divine. Après les questes d'Erec, de Lancelot, d'Yvain, voici celles de Perceval et de Gauvain.

Le cas de Perceval est particulièrement remarquable. Certes, il n'a pas les qualifications parfaites qui seront celles de Galaad, mais il est « disponible » : son ignorance est complète. On le voit donc partir de rien pour tendre à la connaissance totale. Sa carrière chevaleresque, c'est-à-dire initiatique, est fulgurante. C'est à desesin qu'il est représenté, non seulement comme ignorant, mais aussi comme simple et naïf. Ce garçon en apparence un peu *nice* — Il ignore jusqu'à son propre nom — est en fait un pur, fortement réceptif aux influences qui vont se manifester autour de lui. En même temps, il montrera très vite une assurance, un esprit de décision qui le feront s'engager tout d'une pièce et sans retour dans la voie. Il est de ceux qui mettent la main à la charrue et ne regardent pas en arrière. L'alliance de ces deux vertus font de lui un chevalier hors du commun.

Sa vocation est soudaine. Dans la Forêt sauvage — la *selva oscura* — où il vit complètement isolé avec sa mère (37), il lui suffit de voir passer quelques com-

(37) Le thème de l'enfance cachée — c'est-à-dire, en somme, non altérée — que l'on retrouve dans l'histoire d'Achille, est ici d'origine celtique : il apparaît déjà chez Prydery, et même, dans certains textes, chez Arthur.

pagnons de la Table Ronde pour qu'il se décide à partir sur le champ vers la cour du roi Arthur.Il ne craint pas d'abandonner sa mère, ce qui lui sera imputé à péché, bien qu'il s'en tienne en apparence à l'injonction évangélique. D'ailleurs, si ses progrès sont rapides, ils n'en sont pas moins semés d'erreurs. Manifestement, il veut aller trop vite, et sans guides compétents. Ce sont là fautes de jeunesse. Certes, il suit les conseils que lui a donnés sa mère, mais d'une manière maladroite qui lui attire bien des désagréments. Il arrive à la cour d'Arthur où il ne peut demeurer en raison des moqueries dont Keu, jouant toujours son rôle ambigu, l'accable, mais où, cependant, sa vertu latente est déjà soupçonnée. Une pucelle lui fait cette prédiction : « Valet, si tu vis longuement, je pense et je crois en mon cœur qu'en tout le monde il n'y aura et l'on ne saura trouver meilleur chevalier que toi ; ainsi je le pense et le crois » (38). Elle rit, et le fou, quant à lui, qui fait un peu fonction de devin, laisse entendre que Perceval est « celui qui de chevalerie aura toute seigneurie ». Aussitôt, du reste, Perceval accomplit un exploit significatif. Il abat le Chevalier Vermeil, qui vient de dérober la coupe du roi et d'offenser la reine Guenièvre. Qui est ce mystérieux Chevalier Vermeil ? Assurément, un émissaire de l'Autre Monde, en tant que Royaume des Ténèbres. Et la coupe d'Arthur dont il s'empare est déjà une préfiguration du Graal. Perceval, bien qu'il soit pratiquement sans armes et sans expérience, triomphe de cet être maléfique, et renvoie la coupe au roi. Cette victoire symbolique laisse présager la grande victoire finale. Et Perceval revêt l'armure du vaincu, dont la couleur rouge n'évoque plus désormais le feu de l'Enfer, mais celui de l'Amour et de l'Esprit-Saint.

Maintenant, voici Perceval, ou plutôt le valet gallois qui ignore son nom, chez le prud'homme Gornemans, qui va lui apprendre l'usage des armes, et le faire chevalier. Etape essentielle pour le héros, qui peut à présent commencer sa queste. « Le prud'homme prend alors l'épée, la lui ceint, l'embrasse et lui dit qu'avec l'épée il lui a conféré l'Ordre le plus

(38) Les citations sont faites d'après la transcription de S. Hannedouche.

haut que Dieu ait créé. C'est l'Ordre de Chevalerie qui doit être sans vilenie ». Gornemans lui donne de sages avis dont il ne fera pas toujours bon usage.

Le nouveau chevalier va sans tarder mener à bien une entreprise dont il est bien possible qu'elle soit déjà, elle aussi, en rapport avec la question du Graal, bien que cela n'apparaisse pas à première vue. En effet, il libère Blanchefleur, la nièce du prud'homme Gornemans, assiégée dans son château ; il envoie au roi Arthur les chefs des assiégeants, qu'il a vaincus en combat singulier, et il leur fait élargir tous les prisonniers qu'ils détenaient. On peut remarquer que Blanchefleur, c'est la rose, ou le lis, la Fleur du Centre, la fleur pure dont le calice évoque la coupe sainte. Sa libération — analogue à celle de la reine Guenièvre par Lancelot — préfigure donc le rétablissement du rayonnement du Graal dont Perceval est chargé ; du reste, il est probable que, dans l'esprit de Chrétien, Blanchefleur était destinée à épouser Perceval ou à devenir la reine du Graal.

Tout de suite, sans transition, le chevalier est mis en présence de ce dernier. A-t-il voulu aller trop vite en besogne ? Manifestement, il n'est pas prêt. Mais peut-être ne s'agit-il là que d'une vision fugitive — en énigme et dans un miroir — destinée à l'engager dans la voie ? Déjà, lorsqu'il rencontre le Roi-Pêcheur, un doute l'assaille. Le Roi-Pêcheur lui a dit que, du haut d'un rocher voisin, il pourrait apercevoir sa demeure au fond d'un val. Il regarde et ne voit rien. Son œil n'est pas encore fait aux merveilles. Il doute de la parole du Roi. Et pourtant, voici que se dévoile un château magnifique : « Alors, il voit, près de lui, en un val, surgir le sommet d'une tour. Jusqu'à Beyrouth on ne trouverait tour si belle ni si bien assise. Elle était carrée, bâtie en pierre bise et flanquée de deux tourelles. » Dans quelle mesure le château existe-t-il ? Plus tard, quand Perceval en sortira, sa cousine lui dira : « Je m'étonne grandement de ce que je vois, car l'on pourrait, si Dieu me garde, chevaucher quarante lieues tout droit par ce sentier dont vous venez, sans qu'un logis y fût trouvé qui fût bon et loyal et sain ». En fait, il n'existe pas pour tous les hommes, mais seulement pour ceux qui sont

dignes de le voir : il est bâti hors de l'espace ordinaire, subsiste hors du temps commun, et ne peut être aperçu que par l'œil du cœur (39). Et le Roi-Pêcheur, qui est le Maître du Graal, ou en tout cas le fils de ce dernier, et ne peut plus se déplacer tant il est « méhaignié », est la figure du contemplatif, dont l'action sur le monde est paralysée par l'hostilité de celui-ci. Ce pêcheur d'hommes connaît les dispositions de Perceval ; il lui remet une épée étonnement belle, mais bien fragile : elle se brisera au premier coup qu'en donnera le chevalier. C'est qu'elle aussi est symbolique ; Perceval devra désormais s'exercer au combat spirituel plutôt qu'au combat temporel. Et, presque aussitôt, il a le privilège d'assister à la procession du Graal : « La clarté était aussi vive que si toutes les chandelles de l'hôtel y étaient allumées. Tandis qu'ils parlaient de choses et d'autres, un valet sortit d'une chambre, tenant une lance toute blanche par le milieu ; il passe entre le feu et ceux qui étaient assis sur le lit. Et tous ceux qui sont là voient la lance blanche et le fer blanc ; de la pointe du fer une goutte de sang perlait et, jusqu'à la main du valet, cette goutte vermeille coulait. Le valet voit cette merveille, qui se passait la nuit venue, mais se retient de demander comment cette chose advenait, car il lui souvenait du conseil de celui qui l'avait fait chevalier et lui avait enseigné que de trop parler se gardât. Il craint que s'il le demande on le tienne à vilenie ; c'est pourquoi rien ne demanda. Alors deux autres valets vinrent qui en leurs mains tenaient chandeliers d'or fin et niellé. Ces valets étaient très beaux ; en chaque chandelier brûlaient dix chandelles à tout le moins. Un Graal, entre ses deux mains, tenait une demoiselle belle et gente et bien parée qui venait avec les valets. Quand elle fut entrée avec le Graal, un si grand éclat illumina la salle que les chandelles perdirent leur clarté comme font les étoiles quand se lève le soleil ou la lune. Après elle, en vint une autre qui portait un tailloir d'argent. Le Graal qui allait devant était

(39) On a remarqué que la salle où le Roi-Pêcheur reçoit Perceval rappelle moins un château médiéval que le palais royal de Tara en Irlande (lequel est également un substitut du Centre du Monde) et la salle des banquets présidés par les dieux de l'Autre Monde.

de fin or pur ; il était orné de pierres précieuses de toutes sortes, des plus riches et des plus chères qui soient en mer ou en terre. Elles passaient en beauté toutes les autres pierres, sans le moindre doute ». Le Graal passe et repasse tout au long du repas qui se déroule, comme si lui-même était le dispensateur des abondantes et savoureuses nourritures que l'on y sert (40).

Mais les yeux du chevalier gallois ne sont pas ouverts ; son cœur est encore dur. La clarté surnaturelle — celle même de la Présence divine, qui illuminera la Jérusalem céleste — répandue par le Vase sacré, la blancheur de la Lance, évoquant elle aussi le Rayon solaire, la Rosée céleste qui en sourd, il voit tout cela comme dans un rêve, sans en saisir le caractère transcendant. Peut-être ne s'agit-il, pour cette fois, que de l'inciter à entrer dans la chevalerie du Graal, cette élite parmi l'élite que constitue déjà l'ordre de la Table Ronde. Il est poussé vers le désir de la connaissance. Il devrait s'y engager hardiment en interrogeant le Roi-Pêcheur, mais il ne peut s'y résoudre.

On remarquera que les questions qu'il doit poser sont assez banales : il doit demander pourquoi la lance saigne, et à qui l'on sert de ce Graal ; questions un peu à côté de celles qui paraissent fondamentales : quelles sont les origines, le « senefiances » et les effets réels de la Lance, du Graal et son contenu. C'est peut-être justement parce que, pour l'instant, ces questions ne doivent pas être abordées qu'elles sont remplacées par d'autres moins essentielles. Lorsque Perceval sera vraiment chevalier du Graal, il pourra pénétrer le sens profond de celui-ci.

Et pourtant, il lui est amèrement reproché de n'avoir pas posé ces questions, c'est-à-dire de ne s'être pas résolument engagé dans la Queste. Il en est blâmé

(40) Que, selon ses origines celtiques, le Graal soit une corne d'abondance, ou un plat procurant toutes les nourritures désirables, mais avant tout la nourriture d'immortalité, est assuré. Il était donc normal que, au cours du processus qui, dans les romans arthuriens, intègre progressivement les données de la tradition celtique à la tradition chrétienne, il devienne peu à peu le vaisseau de la Cène dispensant une nourriture eucharistique.

par sa cousine qu'il rencontre le jour même où il quitte le château du Roi-Pêcheur devenu désert et muet. Or, cette jeune fille semble bien, quant à elle, être au fait des mystères du Graal, et il est possible qu'il y ait encore, dans cet épisode, une allusion aux organisations initiatiques féminines de l'époque de Chrétien. On peut même dire qu'elle joue, vis-à-vis de Perceval, un certain rôle d'instructrice (41). Et l'on notera que c'est à ce moment que le héros se remémore son nom : « Celui qui son nom ne savait, devine et dit qu'il a nom : Perceval le Gallois ; il ne sait s'il dit vrai ou non, mais il dit vrai et ne le sait » (42). Or, comme sa mère le lui avait dit : « Par le nom on connaît l'homme ». Perceval commence donc à se connaître lui-même, à prendre conscience de sa personnalité véritable. Peut-être la doctrine de *nosce teipsum* de Saint Bernard perce-t-elle ici. Cependant, la jeune fille le blâme ouvertement : « Ha ! malheureux Perceval, quelle male aventure de n'avoir rien demandé. Tu aurais guéri le bon roi qui est infirme ; il eût aussitôt regagné l'usage de ses membres et la maîtrise de sa terre, et grand bien t'en fût advenu ». Comment ces seules questions eussent-elles pu guérir le Roi-Pêcheur, et provoquer un tel miracle ? On peut estimer que si Perceval était entré de plain-pied dans la voie du Graal, son cheminement aurait pu être foudroyant. Le domaine du Graal, figure du Centre du Monde, du Royaume du Milieu, qui était alors frappé de stérilité parce que l'influence spirituelle ne pouvait plus s'y exercer en raison de l'ambiance hostile qui l'enveloppait, aurait alors été restauré dans son état premier, et le roi n'aurait plus été atteint de cette « paralysie » qui l'empêchait d'agir. Mais les temps n'étaient pas arrivés. Plus tard, une autre

---

(41) Remarquons qu'au cours de son enseignement, elle lui pose des questions au sujet du Graal, et qu'il y répond parfaitement.

(42) L'équivalent gallois de Perceval, Peredur, signifierait : « Celui qui cherche la coupe », et ce nom serait parfaitement approprié. Il est vrai que, dans le conte de *Peredur, fils d'Erfrawg*, l'un des trois romans des *Mabinogion*, le Graal n'apparaît pas : il est remplacé, nous avons déjà eu l'occasion de le dire, par une tête ; il a pu y avoir là une substitution dont le sens demeure obscur.

messagère du Graal viendra encore spécialement à la cour d'Arthur pour faire des reproches à Perceval. Elle aura une apparence particulièrement laide, sans doute pour inspirer au chevalier le sentiment de la laideur de sa conduite : « Honni soit qui te salue et qui te souhaite du bien, toi qui ne reçus Fortune quand tu la rencontras... Vraiment bien malheureux est qui voit si belle occasion passer que nulle mieux ne convient, et qui attend que plus belle encore s'offre à lui... Et sais-tu ce qu'il adviendra du roi qui ne tiendra pas sa terre et ne sera guéri de ses plaies ? Dames en perdront leurs maris et seront exilées de leurs terres ; et les pucelles vivront sans protection et resteront orphelines et maints chevaliers en mourront. Tous ces maux viendront par toi ». Il semble, en fait, que tous ces maux soient de nature spirituelle plutôt que temporelle.

Perceval aurait peut-être pu restaurer le royaume du Graal ; mais, s'il a manqué l'occasion, c'est qu'il devait en être ainsi. La leçon n'est pas perdue, il va se préparer à une nouvelle tentative. Le rôle de la demoiselle hideuse en tant qu'instigatrice à la queste est clair : elle propose toute une série d'objectifs aux chevaliers de la Table Ronde. Gauvain, Girflet, Kahedin s'élancent sur le champ. Mais, pour Perceval, son chemin est tout tracé : il jure « qu'il ne gîtera en un hôtel deux nuits de suite en toute sa vie et n'entendra nouvelles d'un passage dangereux qu'il n'aille le passer, ni d'un chevalier qui vaille mieux qu'un autre ou même que deux autres qu'il n'aille combattre contre lui, tant qu'il ne saura à qui l'on sert le Graal et qu'il n'aura trouvé la Lance qui saigne et la raison vraie pour laquelle elle saigne. Pour nulle peine il ne renoncera ». Son succès final est désormais assuré.

Déjà, il a commencé à réparer les torts qu'il avait faits. Déjà, il a brisé le bras de Keu le Sénéchal, réalisant la prophétie du fou d'Arthur, vengeant la suivante de la reine que Keu avait offensée, et empêchant ce perturbateur impénitent de nuire. Surtout, dans l'épisode du sang sur la neige, il a montré qu'il possédait une faculté de contemplation peu commune pour un homme d'armes. Un faucon a blessé une oie sauvage, et trois gouttes de sang sont tombées dans

la neige. Le blanc et le rouge, couleurs des Templiers, reviendront avec insistance dans la *Queste du Saint Graal*. Ici, elles rappellent à Perceval le visage de son amie Blanchefleur, et c'est l'occasion de se souvenir du rapport qui existe entre la Rosée céleste — qu'évoquent bien les gouttes de sang tombées du ciel — et la fleur qu'elle fait éclore. Mais il y a là sans doute également une allusion au sang rouge sur la lance blanche ; ce sang est identique à la Rosée céleste, puisqu'il n'est autre que celui du Sacrifice divin. Quant à la « blanche neige » sur laquelle il se répand, elle figure la pureté de la nature vierge, ou de l'âme vierge, sur laquelle peut s'exercer l'influence spirituelle (43). Il faut noter dès à présent que seul Gauvain comprend l'attitude de Perceval et le sens de sa contemplation. Dans ce roman, c'est lui qui est le plus proche du chevalier gallois.

Mais voici que Perceval passe par une sorte de désert, par une période de sécheresse qui peut être aussi une période de purification. Durant cinq ans, il tombe apparemment dans une impiété totale. Faut-il voir là un abandon de la voie initiatique ? Certainement pas, car « il ne cesse pour cela de faire œuvre de chevalerie ». Mais il s'en tient à une vie active qui n'est pas appuyée sur la spiritualité, et s'avère ainsi stérile. Puis, au terme de cette période, survient ce que l'on appelle généralement la « conversion » de Perceval, mais qui n'est en fait qu'un brusque réveil après un long assoupissement, une phase de connaissance succédant à une phase d'ignorance. Une ère spirituelle nouvelle, positive et profonde, cette fois, va commencer.

En effet, le Vendredi-saint — c'est là le jour du Saint Graal — Perceval va faire une rencontre providentielle et déterminante : celle d'un ermite, qui n'est autre que son oncle, et va devenir son maître et lui communiquer la forme de connaissance et d'initiation qui lui faisait défaut pour parvenir au terme

(43) L'oie sauvage et le faucon n'évoquent-ils pas le couple Hamsa-Garuda auquel ils correspondent peut-être dans la tradition celtique ? Dans *Le Morte d'Arthur*, Merlin se présente un jour au roi, déguisé en chasseur et tenant à la main trois oies sauvages.

de sa queste. Remarquons à ce propos que les chevaliers qui le renseignent juste auparavant ont marqué le chemin qu'il doit suivre pour atteindre l'ermitage à l'aide de *rameaux tressés* : « Sire, qui veut y aller doit prendre ce sentier tout droit d'où nous sommes venus nous-mêmes par les épais taillis du bois ; qu'il prenne seulement garde aux rameaux que nous tressâmes de nos mains quand nous y vînmes. Ce sont enseignes que nous fîmes pour que nul ne s'égarât de ceux qui vers le saint ermite vont ». Ces rameaux n'indiquent-ils pas, au milieu de la forêt sauvage, la voie initiatique qui mène à l'immortalité ?

Perceval se confesse à l'ermite. De quoi ? D'une seule chose : d'avoir vu la Lance et le Graal, et de n'avoir rien demandé à leur sujet. Sa confession semble avoir un caractère bien peu « moral », mais l'erreur fatale qu'il avoue est, selon lui, à l'origine de la dégradation de son état spirituel. Toutefois, remontant plus haut, l'ermite attribue le silence du chevalier dans le château du Roi-Pêcheur à la faute qu'il commit en abandonnant sa mère. Ne fait-il là que rappeler la nécessité d'observer les règles sociales les plus élémentaires ? Non sans doute ; la grande faiblesse de Perceval, dans cette affaire, c'est son ignorance. Sa mère, la *veuve dame*, était la sœur de l'ermite, et elle était aussi la tante du Roi-Pêcheur. Ce sont là des parentés d'ordre spirituel. En délaissant avec précipitation sa mère, Perceval a négligé la doctrine qu'elle eût pu lui enseigner. Encore une fois, il est parti trop vite et trop tôt, et son ignorance l'a égaré ; toutes les erreurs ultérieures viennent de là.

Mais l'ermite va tout remettre dans l'ordre. Qu'il soit un initié est certain. Il est un peu comme le « chapelain » du Graal. Et, sans plus tarder, il donne à son neveu une réponse à la seconde des questions qui auraient dû être posées : « Quand du Graal, tu ne sus à qui l'on en sert, c'est que tu devais avoir perdu le sens. Celui à qui l'on en sert est mon frère. Ta mère fut ma sœur et la sienne et le Riche Roi-Pêcheur est, je crois, le fils de ce Roi qui se fait servir de ce Graal. Mais ne crois pas qu'il ait brochet, lam-

proie ni saumon (44) ; une seule hostie on lui sert qu'en ce Graal on lui porte. Elle soutient sa vie et lui donne force tant le Graal est chose sainte. Il est esprit si pur que pour sa vie rien de plus ne convient que cette hostie qui lui vient dans le Graal ». Que faut-il penser de cette explication ? Elle se rattache directement à la doctrine chrétienne de l'Eucharistie : l'hostie consacrée est bien la nourriture d'immortalité, et elle s'identifie au corps et au sang du Christ. Mais il y a des faits qui montrent que cette Eucharistie ne doit pas être exactement semblable au sacrement ordinaire. Tout d'abord, le fait que, à côté de l'hostie qui se trouve dans le Graal, on peut voir *ouvertement* le sang du Christ sur la Lance ; ensuite, le fait que cette hostie semble surtout tenir sa vertu de son contact avec le Vase sacré ; et encore, le fait, que si la Lance est tenue par un valet, le Graal, lui, est porté par une « demoiselle » : un ciboire n'est, à cette époque du moins, normalement manipulé que par un clerc (45). N'y a-t-il pas là une allusion à une forme rituelle plus intérieure, forme liée à une organisation initiatique ayant eu des branches masculines et des branches féminines ? Le rôle que jouent, d'une manière générale, les femmes dans le roman tend à renforcer cette conjecture. Chez Wolfram, le « service du Graal » est accompli uniquement par des jeunes filles.

Voici d'ailleurs un autre élément fort important qui peut encore présenter quelque rapport avec une organisation de ce genre. Après avoir rappelé à Perceval ses devoirs quant à une pratique religieuse

(44) Ces poissons devaient être effectivement disposés dans le graal celtique. Il était aisé de passer de l'*Ichthys* chrétien au pain eucharistique, et inversement ; et il est curieux de noter qu'un poisson réapparaît dans la version pourtant fort chrétienne de Robert de Boron. De même, le Roi Pêcheur a pu être, sous la forme celtique, Bran, dieu marin, roi de l'Autre Monde, détenteur d'un chaudron merveilleux et d'une corne d'abondance. Or le Roi Pêcheur de R. de Boron se nomme Hébron ou Bron.

(45) On a parfois supposé que la jeune fille portant le Graal figurait l'Eglise qui est ainsi représentée dans une miniature de l'*Hortus Deliciarum*. Mais cette explication « allégorique » est ici difficilement soutenable.

stricte — c'est là la nécessité de l'exotérisme — puis à une observation rigoureuse des lois de la Chevalerie, l'ermite lui enseigne une oraison secrète : « il lui confia une oraison à l'oreille et la lui enseigna tant qu'il la sût. Il y avait en cette oraison bien des noms de Notre Seigneur et parmi eux les plus grands, que nommer ne doit bouche d'homme si ce n'est en péril de mort. Quand l'oraison lui fut apprise, il lui défendit à aucun prix de les nommer sans grand péril. ». Le « péril de mort » est probablement symbolique et sert à mettre l'accent sur le caractère sacré et secret de ces Noms ; la mort guette l'âme, tout le temps qu'elle n'a pas atteint l'immortalité. Il semble bien que cette oraison constitue un moyen de grâce propre à la Chevalerie du Graal, et que les Noms divins qu'elle contient soient précisément réservées à l'invocation que pratiquent les membres de cet Ordre. Perceval, cette fois, est bien engagé dans la voie, et si Chrétien avait terminé son œuvre, il l'eût sans nul doute fait accéder au secret du Graal, dont il fût même peut-être devenu le Roi.

Parallèlement aux aventures de Perceval se poursuivent celles de Gauvain. On peut penser que l'auteur a voulu mettre en scène deux chevaliers de tempéraments opposés, ou plutôt complémentaires, et décrire ainsi deux cheminements différents dont le but est identique.

Gauvain (46) est le chevalier accompli, sans égal dans l'art des combats, mettant parfaitement en œuvre les règles de l'Ordre. Il est toujours merveilleusement maître de lui dans toutes les circonstances, et c'est cette vertu qui devrait lui permettre de parvenir aux plus hauts sommets.

Pourtant, ne s'égare-t-il pas dans les nombreuses aventures auxquelles il est mêlé ? La fillette pour laquelle il combat Melians du Lis lui apporte peut-être un aspect de naïveté et d'enfance qui lui faisait défaut pour entreprendre sa queste. Il lui arrive encore de poursuivre la biche blanche, mais il ne peut

(46) Ce nom de Gauvain pourrait venir de *Gwail Awain* (aux longs cheveux d'or) ; ce nom « solaire » ne serait pas sans rapport avec le symbolisme zodiacal de la Table Ronde.

l'atteindre. Puis il est assiégé dans la terre d'Escavalon dont il ne s'échappe que grâce à une certaine chance. Il lui faut alors subir une longue période de probation aux côtés de la Demoiselle Orgueilleuse. C'est à cette occasion qu'il paraît franchir le pas décisif, représenté par la Borne de Galvoie, ou le Seuil de Galvoie : « Jamais chevalier qui est allé au-delà, ni par champ, ni par route, n'en put revenir ». Il arrive finalement au château des Merveilles, où il lui faut rompre toute une série d'enchantements, et délivrer, parmi une multitude de prisonniers, sa tante et sa sœur, et la mère du roi Arthur. Il peut y avoir là une préfiguration, dans un domaine plus limité, de ce qui doit se passer au château du Graal. De même que Perceval, s'il réussit dans sa queste, brisera les « enchantements » qui frappent les trois royaumes, guérissant le Roi-Pêcheur et redonnant la fertilité à toutes les terres des alentours, de même, Gauvain libère les habitantes du château des Merveilles de la prostration où elles sont toutes plongées. « Elles attendent que vienne un chevalier qui les protège, qui rende aux dames leurs honneurs, donne aux pucelles un seigneur, et qui, des valets, fasse des chevaliers. Mais sera la mer entièrement de glace avant qu'il se trouve un tel chevalier qui puisse rester au palais ; il le faudrait entièrement bel et sage, sans convoitise, preux et hardi, franc et loyal, sans vilenie et sans aucun mal ». Et de ce fait, Gauvain adoube d'un seul coup cinq cents chevaliers. On peut dire qu'il les arrache à la servitude mondaine et leur ouvre la voie spirituelle. Selon une interprétation différente, quoique connexe, on peut reconnaître à nouveau dans cet épisode le thème du voyage dans L'Autre Monde celtique, c'est-à-dire, selon la perspective chrétienne, celui de la descente aux Enfers, qui prélude à l'arrivée au Paradis terrestre, présentement figuré par le château du Graal.

Si Chrétien avait terminé son œuvre, aurait-il mené Gauvain jusqu'à ce dernier ? Cela est probable, mais par un cheminement assez lent : il ne pouvait emprunter une voie aussi directe ni parvenir à un but aussi élevé que Perceval, dont il n'avait pas la pureté. C'est ce que laisse entendre Chrétien en fixant com-

me objet de sa queste la Lance, alors que c'est plutôt le secret du Graal que doit atteindre Perceval : « Qu'il s'en aille querre la Lance dont le fer saigne toujours et qui n'est jamais essuyée que nouvelle goutte n'y pende ».

On peut d'autant plus regretter que la mort ait empêché Chrétien de Troyes de mettre le point final à son œuvre, que ses continuateurs ne se sont pas montrés à la hauteur de la tâche. Mais on n'en doit pas moins affirmer qu'il fut l'*initiateur* du Graal, puisque nul n'en parla ouvertement avant lui. Le symbole sorti de la légende celtique et révélé au grand jour allait prendre de l'ampleur et s'intégrer davantage à la tradition chrétienne. Robert de Boron, Wolfram d'Eschenbach, l'auteur de *La Queste du Saint Graal,* allaient préciser et enrichir un signe dont le rayonnement spirituel devait être considérable. Que les organisations initiatiques issues du Temple soient à l'origine de cette diffusion aussi soudaine que féconde paraît vraisemblable. L'élite des chevaliers de la Table Ronde, comparable en cela à l'élite des Cisterciens et des Templiers, n'a-t-elle pas été destinée à former cette chevalerie du Graal qui devait avoir accès aux plus hauts degrés de la hiérarchie spirituelle ?

***

Au terme de ce tour d'horizon, il est possible de dégager la conclusion suivante : de nombreux indices permettent d'estimer qu'un enseignement de nature ésotérique se manifeste à travers l'œuvre de Chrétien de Troyes. Que l'auteur n'en ait été que partiellement conscient est probable, car, pour déceler la chose, il est nécessaire de regarder les textes par transparence.

Dans *Erec et Enide,* dans *Cligès* même, dans le *Chevalier au Lion,* le but suprême de la queste est cependant clairement indiqué : c'est le Paradis terreste, qu'il soit figuré par un jardin ou une fontaine, ce qui laisse entendre que l'objet normal de l'institution chevaleresque en tant qu'organisation initiatique était l'obtention de l'état édénique. En ce qui

concerne Perceval, on peut même supposer qu'un but d'ordre supérieur a été envisagé, comme c'est le cas dans *La Queste du Saint Graal*, où l'influence « sacerdotale » est plus marquée ; mais le fait que l'œuvre n'ait pas été terminée ne permet pas de l'affirmer.

C'est précisément dans le cours de cet enseignement que l'existence d'organisations initiatiques féminines au Moyen Age est peut-être suggérée : le rôle d'instructrices ou de guides que jouent nombre d'héroïnes — en particulier Enide, Guenièvre, la cousine de Perceval — puis la fonction proprement sacerdotale que remplissent les jeunes filles du *Conte du Graal* nous fournissent des indications en ce sens. Et, contrairement à ce que l'on pourrait croire, la tendance ne fera que s'amplifier dans les formes plus chrétiennes encore de cette « légende », ainsi que nous aurons prochainement l'occasion de le constater dans *La Queste du Saint Graal.*

(*Fin*)

Jean-Louis Grison

La Théophanie sinaïtique

selon la tradition juive

1

« Le troisième mois après leur sortie du pays d'Egypte, les enfants d'Israël arrivèrent, ce jour-là, au désert de Sinaï. Etant partie de Rephidim, ils arrivèrent au désert de Sinaï, et ils campèrent dans le désert. Israël y campa vis-à-vis de la montagne. Moïse monta vers Dieu, et *YHVH* (1) l'appela du faut de la montagne en disant : « Tu parleras ainsi à la maison de Jacob et tu diras aux enfants d'Israël : Vous avez vu ce que J'ai fait à l'Egypte, et comment. Je vous ai portés sur des ailes d'aigle et amenés vers Moi. Maintenant, si vous écoutez Ma voix et si vous gardez Mon alliance, vous serez Mon peuple particulier parmi tous les peuples, car toute la terre est à Moi ; mais vous, vous serez pour Moi un royaume de prêtres et une nation sainte. Telles sont les paroles que tu diras aux enfants d'Israël. » Moïse vint appeler les anciens du peuple, et il mit devant eux toutes les paroles, tel que *YHVH* le lui avait ordonné. Le peuple entier répondit : « Nous ferons tout ce qu'a dit *YHVH* ». Moïse alla porter à *YHVH* les paroles du peuple, et *YHVH* dit à Moïse : « Voici, Je vais venir à toi dans une nuée épaisse, afin que le peuple entende quand Je parlerai avec toi, et qu'en toi aussi il ait foi à jamais. » Et Moïse rapporta à *YHVH* les paroles du peuple. Et *YHVH* dit à Moïse : « Va vers le peuple ; et sanctifie-les aujourd'hui et demain, et qu'ils lavent leurs vêtements. Qu'ils soient prêts pour le troisième jour ; car, le troisième jour, *YHVH* descendra, aux yeux de tout le

---

(1) Nous conformant à l'usage juif, nous transcrivons le Tétragramme sans vocalisation, retirée du domaine exotérique depuis plus de deux mille ans.

peuple, sur la montagne de Sinaï... » (*Exode* XIX, 1 - 11).

YHVH allait descendre sur le mont Sinaï, et Il « Se réjouissait plus qu'aucun autre jour depuis la création du monde » (2), car « c'est à ce jour que s'appliquent les paroles : « *YHVH* est Roi. Il S'est revêtu de majesté ; *YHVH* S'est revêtu, Il S'est ceint de force. » (*Ps*. XCIII, 1) » (3). Il voulait Se révéler par Ses dix Aspects suprêmes, les dix *Sephiroth* ou « Enumérations » synthétiques de Ses Attributs infinis, en les revêtant des « dix Paroles » ou « Commandements » qui « contiennent l'essence de tous les commandements, l'essence de tous les mystères des cieux et de la terre, l'essence des dix Paroles de la création (que l'on trouve dans *Genèse*, I, répétant : « Et Dieu dit... ») (4). Ce fut comme si Dieu allait recréer le monde de façon spirituelle en lui révélant sa raison d'être, l'Etre Un et Universel, dont les aspects sont les archétypes de toutes choses, archétypes cristallisés dans la Torah ; comme si « la création n'avait point eu de fondement propre avant qu'Israël ne reçût la Torah » et que seulement ce jour-là « le monde fût dûment et complètement établi, que les cieux et la terre reçussent leur fondement propre, et que le Saint Unique Se fît connaître en haut et en bas et fût exalté au-dessus de tout » (5).

Au commencement, Ses dix Paroles créatrices s'imprimèrent d'abord dans la substance pure et universelle, l' « Ether primordial » (*Avir qadmon*), puis dans la substance subtile des cieux et la matière solidifiée de la terre, pour produire toutes choses créées. Au Sinaï, Ses dix Paroles révélatrices «se gravèrent (d'abord) dans les (premières) Tables de pierre (encore toutes transparentes, car celles-ci émanaient directement de l' « Ether primordial », de la substance de l' « Arbre de Vie »), et toutes les choses cachées furent visibles aux yeux et perçues par les esprits de tout Israël : toute chose devint claire pour eux. À cette heure-là, tous les mystères de la Torah et toutes les

(2) *Zohar*, II, 94 a.

(3) *ibid.*

(4) *ibid.*

(5) *ibid.*

choses cachées des cieux et de la terre s'ouvrirent à eux et se révélèrent à leurs yeux, car ils virent face à face la Splendeur de la Gloire de leur Seigneur. Jamais auparavant, depuis que le Saint Unique créa le monde, n'eut lieu une telle révélation de la Gloire divine. Même le passage de la mer Rouge... n'y fut point comparable. Car ce jour-là, les Israélites furent débarrassés et purifiés de toutes les scories terrestres, et leurs corps devinrent aussi lumineux que les habits rayonnants dont les anges (esprits informels) sont revêtus en haut pour accomplir la mission confiée par leur Maître (divin). Dans ces vêtements (subtils enveloppant les anges et auxquels correspondent sur terre les corps revêtant les âmes), ils pénètrent sans crainte dans le feu (céleste ou terrestre), ainsi qu'il est écrit au sujet de l'ange qui apparut à Manoah (*Juges* XIII, 20) : « Comme la flamme montait de dessus l'autel vers le ciel, l'ange de *YHVH* monta dans la flamme de l'autel. » Donc, lorsque toute impureté charnelle fut enlevée aux Israélites, leurs corps devinrent, nous venons de le dire, lumineux comme des étoiles et leurs âmes resplendissantes comme le ciel : ils furent aptes à recevoir la Lumière (suprême). C'est dans cet état (de pureté première et angélique) que les Israélites virent la Gloire de leur Seigneur... » (6), « ... et il n'y eut plus, parmi eux, ni aveugles, ni boiteux, ni sourds : tous virent (cf. *Exode* XX, 18) ; tous se tinrent debout (cf. *ibid.* XIX, 17) ; tous entendirent (cf. *ibid.* XXIV, 7 : « ... nous le ferons et l'entendrons ») » (7). Israël avait retrouvé l'état primordial et paradisiaque, lorsque « le troisième jour, au matin, il y eut des sons, des éclairs, une nuée épaisse sur la montagne, et un son de trompe très fort ; et tout le peuple qui était dans le camp trembla. Moïse fit sortir le peuple du camp, à la rencontre de Dieu ; et ils se tinrent au pied de la montagne. La montagne de Sinaï était toute fumante, parce que *YHVH* y était descendu au milieu du feu, et la fumée s'élevait comme la fumée d'une fournaise, et toute la montagne tremblait fortement. Le son de la trompe devenait de plus en plus fort. Moïse parla, et Dieu lui répondit par une voix. *YHVH*

(6) *Zohar*, II, 94 a.
(7) *Zohar*, II, 82 b.

descendit sur la montagne de Sinaï; sur le sommet de la montagne, et *YHVH* appela Moïse sur le sommet de la montagne, et Moïse monta » (*Exode* XIX, 16-20).

Et « Moïse reçut la Torah du haut du Sinaï » (*Mosheh qibbel Torah mi-Sinaï*), dit le Talmud dans les « Sentences des Pères « (*Pirqé Aboth* I, 1) en résumant dans cette phrase lapidaire la donnée la plus importante du judaïsme : la réception directe de la révélation de l'Un destinée à Israël et, dans une certaine mesure, à toute la postérité spirituelle d'Abraham. Le mot *qibbel,* « il reçut », — à l'instar du terme *qabbalah,* — dérive de *qabbel,* qui signifie à la fois « recevoir », « accueillir », « accepter », et implique aussi l'idée d' « être en face » ou « en présence de » (*haqbel, qabbal*) ; il désigne ici la réception directe de la révélation divine par l'homme prêt à l'accepter, à l'accueillir, l'homme qui se trouve face à face avec la Source même de la révélation, en Sa Présence réelle, illuminatrice et rédemptrice. Ce parfait réceptacle humain apparaît dans le judaïsme avant tout sous les traits de Moïse que le Talmud, dans la phrase sus-mentionnée, unit à jamais à la *qabbalah,* la « réception » immédiate de la révélation divine. Cette révélation, tout en se produisant à tel moment de l'histoire et laissant ses traces « écrites du doigt de Dieu » sur les Tables du Témoignage et, ensuite, dans le Livre de la Torah, dépasse le temps et l'espace, les commandements, les enseignements et les narrations bibliques, les lettres, le langage et la raison de l'homme : elle procure à ce dernier la connaissance directe de Celui qui Se révèle. Cette connaissance immédiate et unitive s'opère dans l'éternel présent ; c'est la connaissance permanente et universelle du seul Vrai et seul Réel, dont Moïse fut un parfait réceptacle, non pour en posséder l'exclusivité, mais pour en ouvrir l'accès à tout Israël.

« Tous les Israélites ont vu sur le mont Sinaï la Gloire (ou Présence réelle) de leur Seigneur face à face », dit le *Sepher ha-Bahir* (8) ; et il précise que les « âmes de toutes les générations passées, présentes et futures d'Israël — donc incarnées ou non — y

(8) « Livre de l'Eclat » inséré dans le *Sepher ha-Zohar* (Livre de la Splendeur) II, 82 b.

étaient présentes..., ainsi qu'il est écrit (au sujet du renouvellement de l'Alliance à Moab, après les quarante ans passés dans le désert, à la fin de la mission de Moïse, passage scripturaire dont le contenu est assimilé par la Kabbale à ce qui eut lieu auparavant au mont Sinaï) : « Ce n'est point avec vous seuls que je conclus cette alliance et ce serment mais c'est avec quiconque se tient ici aujourd'hui avec nous devant *YHVH*, notre Dieu, et avec quiconque n'est pas ici avec nous en ce jour » (*Deut.* XXIX, 13, 14). Et chacune (des âmes d'Israël) vit (au mont Sinaï la Présence divine) et reçut les Paroles (de la Torah) conformément à son degré (de réceptivité spirituelle) » (9). Donc, les générations israélites du Sinaï furent unies à celles du passé et de l'avenir, par une élévation spirituelle transcendant — nous l'avons dit — le temps, l'espace et tout ce qui est corporel, en sorte que « le peuple tout entier », ayant Moïse pour guide, s'unit dans une céleste union à l'Un. « Lorsque le Saint, béni soit-Il, Se révéla Lui-même et commença à parler, tous les êtres d'en haut et d'en bas furent terriblement ébranlés, et les âmes des Israélites se séparèrent de leur corps... et montèrent vers le Trône de la Gloire (divine) pour y rester toujours. Alors, la Torah s'adressant au Saint, béni soit-Il, Lui dit : « Est-ce pour rien que Tu m'as créée deux mille ans avant le monde ? Est-ce pour rien que je contiens des paroles, telles que : « Chacun parmi les enfants d'Israël... » (etc., c'est-à-dire que la Torah contient des lois qui ne concernent qu'Israël) ? Or, où sont les enfants d'Israël ? » Aussitôt (après ce plaidoyer de la Torah), les (corps des) enfants d'Israël reçurent à nouveau leurs âmes qui s'étaient enfuies vers la Splendeur divine, car la Torah (elle-même) ramena chacune à sa place : elle s'empara de chaque âme et la rendit au corps auquel elle appartenait et qui était sa demeure propre. Tel est le sens des paroles (*Ps.* XIX, 8) : « La Torah de *YHVH* est parfaite ; elle fait revenir (ou retourner, *meshibath*) *l'âme* » (10).

Grâce à la Torah, les âmes des générations sinaïtiques redescendirent sur la terre et celles des généra-

(9) *Zohar* II, 83 b.

(10) *Ibid.* II, 82 b ; 84 - 85 b.

tions antérieures et postérieures les accompagnèrent jusqu'à la « Terre céleste » où elles stationnèrent pour assister à la révélation du Décalogue. Cette « Terre céleste » n'était autre que la Présence réelle même de Dieu, Sa *Shekhinah,* qui « Se tenait au-dessus de la montagne de Sinaï» (11). Alors, les paroles sortant de la bouche de Dieu, Ses « voix (lumineuses), se dessinèrent, se sculptèrent dans la triple obscurité (qui régnait à ce moment-là, selon l'Ecriture employant trois termes différents à ce sujet, à savoir « ténèbre », « nuages. » et « obscurité », symboles de la triple substance : l' « Ether primordial » et les substances céleste et terrestre qui en découlent et qui voilent l'Etre divin réellement présent ; Ses lumières sonores ou « voix », pour prendre la forme de « paroles », se dégagèrent de l' « obscurité intérieure » ou de l'Ether primordial), en sorte qu'elles furent visibles » (12), ainsi qu'il est écrit : « Et tout le peuple vit les voix et les flammes, le son de la trompe et la montagne fumante » (*Exode* XX, 18). Mais à quel moment exact du récit scripturaire les âmes des enfants d'Israël se séparèrent-elles de leurs corps et s'unirent-elles à Dieu, et à quel autre moment redescendirent-elles sur la terre pour recevoir toutes les paroles du Décalogue ? Il y eut, en effet, deux phases dans cette révélation, la première résumant « toutes les paroles» en une seule, la seconde les déployant hors de cette parole initiale et synthétique. Or, la première parole du Décalogue, qui résume toutes les autres, est *Anokhi,* ainsi qu'il ressort du texte scripturaire, et surtout lorsqu'on le lit de la façon suivante : « Et Dieu prononça toutes ces paroles en disant : « Je (*Anokhi*) ». (*Exode* XX, 1 - 2). C'est cette première parole d'introduction aux dix commandements — ce Nom divin révélé à Moïse auparavant déjà, au buisson ardent, — qui, lorsque les Israélites l' « entendirent et virent à la fois », dans une vision réelle de son Contenu divin, provoqua la séparation de leur âmes d'avec leurs corps et leur résorption dans *Anokhi* même, le « Moi » ou « Soi » suprême et seul réel. Israël pénétra, à ce moment, le Mystère de la Sagesse suprême, car

---

(11) *ibid.* II, 86 a.

(12) *ibid.* II, 81 a.

« *Anokhi* embrasse tous les Noms sacrés, ainsi que tous les commandements de la Torah... *Anokhi* est le Mystère de tout, la Synthèse de toutes les lettres (sacrées qui, à leur tour, synthétisent symboliquement l'infinité des Archétypes éternels), et (partant la Synthèse) de tous les mystères d'en haut et d'en bas. C'est *Anokhi* qui contient le mystère de la récompense des Justes... *Anokhi* contient le Mystère caché le plus mystérieux de tous (l'Identité suprême de l'essence humaine — de l'essence de tous les êtres, de toutes les choses, de toutes les paroles de l'Ecriture — et de l'Essence divine)... » (13).

Les âmes d'Israël, en se séparant de leurs corps, reprirent leur existence céleste et spirituelle, pour s'unir au « Corps » informel et ontologique de Celui qui Se révéla : *Anokhi*. Chaque « partie », chaque « membre » de Son « Corps » est un de Ses aspects fondamentaux ; mais en vérité, Son « Corps » est infini, sans parties, et Ses aspects sont indivisibles, éternellement fusionnés sans confusion de leurs propriétés respectives. Ce sont là les archétypes éternels de Ses paroles et commandements, ainsi que de leurs réceptacles, les âmes humaines. « Lorsque (le mot) *Anokhi* (et, par lui, le divin Soi) se prononça, il comprit tous les commandements de la Torah, qui (auparavant déjà) étaient unis dans le « Corps » du Roi sacré et suprême. En effet, tous les commandements se trouvent réunis dans le seul « Corps » du Roi, les uns dans Sa « Tête », les autres dans Son « Tronc », d'autres encore dans Ses « Bras » ou dans Ses « Pieds », et aucun d'entre eux ne sort jamais (réellement) hors du « Corps » du Roi, pour en être séparé ou en perdre le contact. C'est pourquoi si quelqu'un ne transgresse qu'un seul des commandements de la Torah, il pèche contre le « Corps » du Roi même (et, par là, contre sa propre essence divine) » (14). Le « Corps du Roi » n'est autre que l'éternel archétype humain, l' « Homme transcendant » (*Adam ilaah*) ou l' « Homme principiel » (*Adam qadmon*), à travers lequel l'Un Se révèle à l'humanité et dont chaque membre ou organe principal est un aspect divin fonda-

(13) *Zohar* II, 90 b, 91 a (*Sithré Torah*).
(14) *Zohar* II, 85 b.

mental, une *Sephirah*, une « Numération » ou Détermination ontologique de Dieu. Rappelons que les *Sephiroth* se résument dans une décade dont les trois suprêmes, *Kether, Hokhmah, Binah* (Couronne, Sagesse, Intelligence) constituent, symboliquement parlant, la « triple Tête » du « Roi » ; les deux suivantes, *Hesed* et *Din* (Grâce et Jugement), Son « Bras droit » et Son « Bras gauche » ; *Tiphereth* (Beauté), Son « Tronc » ou Son « Cœur » ; *Netsah* et *Hod* (Victoire et Majesté), Sa « Cuisse droite » et Sa « Cuisse gauche » ; *Yesod* (Fondement), Son « Organe générateur » ; et *Malkhuth* (Royaume), Ses « Pieds » ou Son Aspect féminin, Sa *Shekhinah*, Son Immanence ou Présence réelle. Ce « Corps » divin aux dix aspects s'est donc révélé au Sinaï, à la fois comme l'archétype des « dix commandements, qui renferment tous les mystères, » et de l'être humain qui les contient à l'état latent et est appelé à les réaliser. Mais chaque être humain a aussi un archétype particulier ; et celui-ci est un mode « unique » de telle ou telle *Sephirah*, dans laquelle se reflètent, cependant, toutes les autres *Sephiroth*, si bien que tous les aspects divins se retrouvent, d'une façon particulière, dans chaque âme humaine. Et ceci est vrai pour chaque être vivant et chaque chose existante, pour chaque parole divine et chaque commandement : tous sont, en réalité, les membres inséparables du seul « Corps » divin, tous n'ont, au fond, qu'une seule Essence commune : *Anokhi*.

La révélation d'*Anokhi* fut celle de l'unique Essence de toutes choses, de la divine Unité de tout ce qui est. C'est pourquoi lors de cette révélation, toute âme présente dut s'unir à l'Un, sans vouloir ni pouvoir se séparer de Lui. Et c'est pourquoi il fallut que Dieu prononçât une deuxième parole, afin qu'Israël redescendît sur terre et reçût Sa révélation « de l'extérieur » et « d'en bas ». Mais il fallut que Dieu Lui-même « descendît » avec Sa Torah et avec Israël, sinon ni Ses paroles, ni les âmes destinées à les recevoir, n'auraient pu descendre et s'extérioriser hors de Lui ; l'Ecriture le confirme expressément : « Et YHVH descendit sur la montagne de Sinaï... » (*Exode* XIX, 20). « Il descendit d'un degré à l'autre, d'une couronne (ou cause seconde) à l'autre, jusqu'à ce qu'Il se fût

attaché à cette terre (céleste, qui surplombait le mont Sinaï et qui était Sa *Shekhinah* même) » (15). Tel est le mystère de la deuxième parole sinaïtique : *YHVH* (venant après *Anokhi*, à savoir *Anokhi YHVH*, « Je suis YHVH...»), cette parole, ce Nom divin étant le moyen de grâce par excellence pour l'union terrestre d'Israël avec Dieu, moyen révélé à Moïse déjà au buisson ardent (cf. *Exode* III, 15). En effet, si *Anokhi* est le Nom de l'Essence divine qui « élève » tout ce qui est, jusqu'à Elle-même, qui intègre tout dans le Soi suprême et universel, *YHVH* est le Nom de l'Essence qui révèle tout ce qui est, en « descendant » Elle-même dans toute existence et en permettant ainsi à l'être humain de La trouver et réaliser dans son for intérieur, ici-bas même. « *YHVH* descendit d'un degré à l'autre... » ; chacune des quatre lettres de Son Nom résume un monde fondamental de Sa Toute-Réalité, et chacun de ces mondes hiérarchiquement superposés résume à son tour d'innombrables degrés de réalité. La première lettre, *Y*, dont la valeur numérique est dix, représente le monde ontologique des dix *Sephiroth*, *Olam ha-Atsiluth*, le « Monde de l'Emanation » divine et transcendante ; la deuxième lettre, *H*, désigne l'Immanence des dix *Sephiroth* dans *Olam ha-Beriyah*, le « Monde de la Création » purement spirituel et prototypique, qui se situe entre la Transcendance divine et la création effective ; la troisième lettre, *V*, signifie l'Immanence divine dans *Olam ha-Yetsirah*, le « Monde de la Formation » céleste — dont l'enfer est l'ombre — ; et la quatrième lettre, *H*, symbolise la Présence de Dieu dans *Olam ha-Asiyah*, le « Monde du Fait » terrestre. Ainsi, les quatre lettres du Nom *YHVH* représentent la descente même de *YHVH*, depuis le degré suprême de Sa Toute-Réalité jusqu'à celui de Son Immanence ici-bas. En même temps, elles indiquent l'archétype de cette descente à l'intérieur du Monde suprême, c'est-à-dire qu'elles résument les degrés ontologiques des dix *Sephiroth* même : *Y* = י résume *Kether-Hokhmah* ; *H* = ה représente *Binah* ; *V* = ו, dont la valeur numérique est six, synthétise les six *Sephiroth* suivantes, *Hesed-Din - Tiphereth - Netsah - Hod - Yesod* ; et le dernier

(15) *Zohar* II, 86 a.

H = ה désigne la dernière *Sephirah, Malkhuth.* La révélation *in divinis* ou la descente purement ontologique de ces quatre « lettres », qui résument les dix degrés sephirothiques — les archétypes des dix commandements —, est également celle de l' « Homme transcendant » : il descend de l'Absolu ou du « Non-Etre », *Aïn,* et s'identifie à l' « Etre » divin, *Ehyeh.* Ceci devient évident lorsqu'on écrit les quatre lettres du Nom *YHVH* = יהוה de haut en bas : C'est l'image de la « *descente de YHVH* », des dix *Sephiroth,* qui sont Ses aspects, en même temps que ceux de l' « Homme d'en haut » ; c'est la descente de l'Achétype commun des quatre mondes, de l'homme et des dix commandements résumant toute la loi.

י
ה
ו
ה

Au moment où Dieu prononça Son Nom *YHVH,* les âmes des Israélites — unies à Lui — redescendirent avec Lui et Sa Torah ici-bas, afin d' « entendre et voir » toutes Ses paroles et de les réaliser sur terre. C'est dans cette descente de l'état suprême d' « union sacrée » — état où l'Un Se révèle à Lui-même et à tout ce qui est en Lui, où « le Saint, béni soit-Il, seul Se manifeste dans Sa Gloire », — que Sa Révélation propre se diversifia en « Celui qui Se révéla », le peuple qui « reçut » et « accepta » Sa Révélation, et les degrés et symboles révélateurs multiples, toutes les paroles et lumières de la Torah, « tous les mystères renfermés dans l'Ecriture et pénétrés par Israël ». Mais avant de pénétrer les multiples aspects de l'Un dans leurs « couleurs » ou qualités variées, Israël, en sortant de l'Un, ne vit que l'Un, Sa seule Présence réelle, Son unique Gloire, dans tous les mondes reliés par Elle, de haut en bas ; il ne vit que l'Un dans le multiple, ainsi que l'exprime le grand Maître kabbaliste Moïse de Léon dans le *Sepher ha-Rimmon :* « Chaque chose est liée à une autre, jusqu'à l'anneau le plus bas de la chaîne, et la véritable Essence de Dieu est au-dessus aussi bien qu'en dessous, dans les cieux et sur la terre, et rien n'existe en dehors de Lui. C'est ce que les sages veulent signifier quand ils disent : « Lorsque Dieu a donné la Torah aux Israélites, Il leur ouvrit les sept cieux, et ils virent que là il n'existait rien, en réalité, que Sa Gloire (ou Présence) ; Il leur ouvrit les sept mondes (ou « terres »), et ils virent qu'il n'y avait

là rien que Sa Gloire ; Il ouvrit les sept abîmes (ou « enfers ») devant leurs yeux, et ils virent qu'il n'y avait là rien que Sa Gloire. » Méditez sur ces choses et vous comprendrez que l'Essence de Dieu est liée à tous ces mondes et que toutes les formes d'existence sont liées les unes aux autres, mais dérivent de l'Existence et de l'Essence de Dieu. »

(*A suivre*)

Léo SCHAYA.

LES LIVRES

L'Esotérisme au XVIII° siècle en France et en Allemagne, par Antoine Faivre. 1 vol. de 232 p., format 14 x 20. Ed. Seghers.

Les Editions Seghers nous présentent, avec « L'Esotérisme au XVIII° siècle », d'Antoine Faivre, le premier volume d'une collection nouvelle : « *La Table d'Emeraude* », dirigée par Jean-Claude Frère qui en expose le but comme suit : « Esotérisme, symbolisme, monde du sacré fascinent, aujourd'hui, un vaste public. »

« C'est à lui que s'adresse la collection « *La Table d'Emeraude* ». Elle se propose de mettre à la disposition de tous les esprits curieux l'essentiel des quêtes spirituelles par-delà les époques et les civilisations. »

Si l'on en juge d'après les titres des ouvrages qui nous sont, ou nous seront proposés, à savoir, outre « L'Esotérime au XVIII° siècle », d'abord un « Gurdjieff » (déjà paru), puis « Paracelse », Swedenborg, Eliphas Lévi et Jacob Böhme, il apparaît que cette nouvelle collection sera surtout consacrée à l'érudition ou, si l'on préfère, à l'étude, conduite selon les méthodes de la critique universitaire, des auteurs occultistes ou mystiques des siècles passés — et la question qui se pose est bel et bien celle-ci : une telle étude est-elle vraiment utile ? Peut-elle rendre service, effectivement, aux esprits curieux ? Il est permis d'en douter, ou tout au moins d'être inquiet. Les méthodes universitaires, en effet, sont plutôt une gêne qu'une aide dans le domaine de l'ésotérisme où l'on ne peut pénétrer qu'après une véritable conversion. Et puis, le conseil que me donnait René Guénon, d'abandonner Jacob Böhme, dont l'obscurité me déroutait : « les doctrines orientales sont beaucoup plus claires », est toujours valable. Le fatras des théories accumulées par les « penseurs » ou les « chercheurs » des siècles passés ne peut que ralentir, sinon paralyser, la démarche de l'homme de désir, soucieux d'accéder à cette véritable Connaissance qu'il ne faut pas confondre avec une vaine érudition.

Ces réflexions d'ordre général ne doivent pas nous empêcher de reconnaître l'intérêt du livre d'Antoine Faivre qui nous a présenté un tableau détaillé de l'ésotérisme au XVIII° siècle, y compris une esquisse de ce qu'il appelle la Franc-Maçonnerie mystique : Stricte Observance Templière, Chevaliers Bienfaisants de la Cité Sainte, Rose-Croix d'Or et Illuminés d'Avignon. Un bref panorama lit-

téraire termine l'ouvrage en nous montrant l'influence de l'ésotérisme sur les écrivains de la fin du XVIIIe siècle : Mme de Staël, Nodier, Georges Sand, Balzac, auxquels il faudrait ajouter Goethe et Novalis, voire Mozart.

Antoine Faivre ne cache pas son admiration pour L.-C. de Saint-Martin qui représente évidemment une des plus belles figures de son temps ; on pourrait certes objecter que son enseignement est bien dépassé aujourd'hui, mais peut-être convient-il toujours pour les milieux universitaires où l'enseignement purement métaphysique de René Guénon n'a pas pénétré. En tout cas, il n'est pas question, dans le commentaire que M. Faivre a consacré à Fabre d'Olivet, de la « Grande Triade ».

En résumé, si un livre d'érudition comme « L'Esotérisme au XVIIIe siècle » peut rendre de grands services à des lecteurs avertis et compétents, on peut au contraire douter de son utilité pour un « commençant » qui sera désemparé devant la multitude des doctrines théosophiques qui lui sont ainsi présentées.

Est-ce trop demander que de conseiller, à tous ceux qui veulent publier des études sur l'ésotérisme, de commencer par le commencement, à savoir l'étude approfondie de l'œuvre de René Guénon ?

Gaston Georgel.

LES REVUES

La revue *Science et Vie* a publié, dans son numéro d'octobre 1973, un article de M. Alain Jaubert, où sont résumées à grands traits les idées et les découvertes exposées par un chercheur anglais, M. Joseph Needham, dans une œuvre monumentale : *Science and Civilisation in China,* comprenant une dizaine de volumes en cours de publication. M. Alain Jaubert fait remarquer que « les philosophes et les historiens européens ont presque toujours méconnu ou passé sous silence la technologie chinoise » qui pourtant « entre le Ier siècle avant J.-C. et le XVe siècle de notre ère, s'était révélée beaucoup plus efficace que la civilisation occidentale [pour répondre] aux besoins pratiques de l'homme ». Nous rappelons les principales inventions faites par les Chinois bien avant que les Européens en eussent quelque idée : l'application de la science hydraulique à l'agriculture, la roue à aubes, le harnais à collier, la brouette, les hauts-fourneaux, la poudre, la suspension à la Cardan, le gouvernail, la navigation à voiles multiples, les navires à compartiments étanches, la boussole, les ponts à arches métalliques, le papier, l'imprimerie à caractères mobiles. On attribue généralement aux Scythes l'invention de l'étrier, qui permet le combat à cheval, activité essentielle de la chevalerie ; mais de très anciennes représentations chinoises prouvent que les Scythes, grands voyageurs, ont emprunté l'étrier à l'Extrême-Orient. En revanche, « le fer, découvert au XIIe siècle avant notre ère par les Hittites, a été introduit en Chine vers le VIe siècle avant J.-C. ». On voit que les relations entre les peuples anciens, auxquelles Guénon a consacré un chapitre de son *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues,* se vérifient dans tous les domaines.

L'auteur, à plusieurs reprises, souligne un caractère très frappant de cette évolution des techniques au sein de la civilisation chinoise. Il écrit par exemple : « Chaque invention dans la Chine féodale trouve rapidement son utilisation maximum, elle s'intègre harmonieusement dans la société chinoise et ne provoque pas ces bouleversements que la même invention déclenchera dans la société occidentale ». Par exemple, « la poudre ne bouleversa pas la société chinoise : elle fut utilisée au combat et conféra une supériorité certaine aux guerriers chinois contre les Mongols et les Tartares. En Europe par contre, l'introduction de la poudre, c'est la fin du château fort, donc de la féodalité militaire : au XIVe et au

XVe siècle, on assiste à la destruction progressive des grandes forteresses, au renforcement du pouvoir central monarchique et à la naissance de grandes flottes de combat qui assurèrent la suprématie des pays occidentaux dans leurs conquêtes coloniales... Toutes ces inventions, toutes ces innovations technologiques qui furent produites sans cesse et régulièrement dans la société chinoise sans pour autant la bouleverser, s'introduisirent par grappes, selon l'expression de Needham, dans les sociétés européennes, et provoquèrent chez celles-ci au contraire de brutales modifications ».

L'auteur observe encore : « C'est dans la physique de Galilée qu'on situe l'origine de notre science moderne, et dans le développement du capitalisme, son évolution. Rien de tel en Chine ». L'article que nous commentons cite ici un passage de l'ouvrage de Needham : « La féodalité bureaucratique asiatique a favorisé, dans un premier temps, le développement de la connaissance de la nature et son application à la technologie, tandis que plus tard elle a empêché l'apparition du capitalisme moderne, tout à l'opposé de la féodalité européenne qui la favorisa, en s'effaçant pour engendrer un nouvel ordre mercantile ».

Et M. Alain Jaubert de conclure : « Ainsi, la recherche comparative entreprise par Needham nous montre-t-elle que, loin de s'exclure mutuellement, ces deux civilisations sont dans un rapport étonnant de contradiction et d'unité à la fois : la description des influences sur l'Occident d'une Chine au progrès lent et stable, le retard de l'Occident puis sa brutale accélération technologique, détruisent l'image d'un monde uniquement centré sur l'Europe et sur sa science ».

Dans la citation de Needham reproduite deux paragraphes plus haut, on aura sans doute remarqué une phraséologie qui n'est pas sans rapport avec celle du marxisme. Mais peu importe, car il y a bien des choses à retenir dans les textes que nous avons donnés. Guénon pensait que les civilisations antiques de l'Occident (et la civilisation grecque en particulier) connaissaient parfaitement les principes scientifiques qui sont à la base du développement des techniques modernes, mais que les dirigeants de ces civilisations avaient fait en sorte que les principes en question ne fussent jamais utilisés pour un tel développement, dont ils pensaient que les conséquences seraient bien plutôt néfastes qu'avantageuses. Le secret observé à cet égard depuis l'antiquité serait tombé en désuétude vers la fin du moyen âge, époque où commence une évolution technologique qui devait aller en s'accélérant et dont les excès provoquent de nos jours les appréhensions de bien des gens clairvoyants.

D'après l'article que nous venons de citer, il en aurait été bien autrement en Chine. L'élite dirigeante de ce pays n'aurait aucunement freiné le développement normal des

techniques, mais l'aurait constamment contrôlé pour le maintenir dans ce « juste milieu » si cher à l'intellectualité extrême-orientale. La réussite d'un tel « programme » n'était sans doute possible qu'en raison des qualités très exceptionnelles du peuple chinois. Mais on peut juger du caractère véritablement maléfique de la civilisation occidentale moderne, puisque son seul contact devait se révéler assez néfaste pour frapper à mort une civilisation brillante qui avait subsisté durant des millénaires.

Mentionnons en terminant qu'un recueil d'articles et de conférences de Joseph Needham vient de paraître aux éditions du Seuil sous le titre : *La science chinoise et l'Occident*.

Dans le même ordre d'idées, citons un curieux article du Docteur Borsarello, qui mentionne les résultats obtenus tout récemment par des chercheurs, assez souvent attachés au C.N.R.S. Ces recherches ont donné naissance à deux nouvelles disciplines : la chronopharmacologie et la chronotoxicologie, basées, nous dit-on, sur « des observations que les spécialistes qualifient eux-mêmes de bouleversantes ». D'après leurs travaux, l'organisme humain est le siège de modifications constantes « qui obéissent à une périodicité... liée au temps qui passe : le jour et la nuit, l'aube et le soir, le déroulement des saisons, etc. ». L'auteur remarque alors : « C'est exactement ce que disait la médecine chinoise traditionelle, 3000 ans avant J.-C. », qui tenait compte des rythmes saisonniers ou même de rythmes s'étendant sur plusieurs années. Mais, souligne l'article, « tout ce qui touche à la médecine chinoise antique reste profondément méconnu », car « nous ne sommes guère prêts, ici, à lire des textes millénaires qui manipulent un langage symbolique, mêlant volontiers les considérations physiologiques, les descriptions cosmologiques et les maximes de sagesse... Le *Yin*, le *Yang*, le *Wei*, le *Tao*, l'énergie céleste, autant de notions qui rebutaient les savants occidentaux, déroutés par un discours qui ne fait pas appel à la pensée analytique ».

Nous n'avons pas à entrer dans le détail, très technique, des faits expérimentaux relatés dans l'article, mais nous reproduirons quelques-unes des remarques, d'un intérêt plus général, formulées par l'auteur : « On peut dire que la médecine chinoise traditionnelle a précédé notre médecine scientifique de quelques milliers d'années. Ainsi, les acupuncteurs savent depuis longtemps que les aiguilles n'ont pas exactement les mêmes pouvoirs selon les heures auxquelles elles sont appliquées. Dans le langage symbolique des anciens Chinois, le matin correspond au printemps, midi à l'été, le soir à l'automne et la nuit à l'hiver. L'énergie vitale, expliquaient-ils, ne circule pas de la même façon, selon l'heure ou selon les saisons. Le *So Ouenn*, un des plus anciens traités de médecine chinoise, en tire les conclusions thérapeutiques qui s'imposent : on ne soigne pas les malades de la même façon selon les heures et les saisons ».

N'est-il pas curieux de voir les recherches médicales les plus « modernes » remettre en honneur les antiques principes traditionnels sur « les déterminations qualitatives du temps » ?

En terminant cette étude, l'auteur signale que des travaux sont en cours aux États-Unis dans le domaine de la chronobiologie. Il espère « que dans les prochaines années la médecine occidentale obtiendra des résultats qui bouleverseront ses habitudes et lui ouvriront des horizons nouveaux. Alors, ajoute l'auteur, quelque part dans les Neuf Cieux où retournent après leur mort les âmes des disciples de Lao-Tseu, un indéfinissable sourire flottera sans doute sur le visage immatériel d'une ombre. Celle d'un vieux sage qui, il y a quelques milliers d'années, écrivit le *So Ouenn* ».

Devant l'état désolant où se trouve le monde, toutes les revues scientifiques s'interrogent, et leurs considérations sont souvent beaucoup plus intéressantes et plus « raisonnables » que celles des philosophes et autres « penseurs » ; nous ne parlons pas — est-il besoin de le dire ? — de celles des politiciens. Dans ce numéro de *Science et Vie*, on trouve plusieurs études en rapport avec la crise actuelle. L'une d'elle expose les conceptions pédagogiques d'un ancien prêtre viennois, Ivan Illitch. Quelques-unes des vues de cet auteur peuvent sembler outrancières et utopiques ; mais il a très bien vu la nature des maux dont souffre notre monde. D'après lui, « tous les remèdes proposés pour guérir la société sont en fait tous de faux remèdes ». Et pour Ivan Illitch, « il n'en existe qu'un seul : prendre conscience qu'au-delà d'un certain seuil de progrès la vie devient impossible ». Il est vrai qu'Ivan Illitch habite Cuernavaca, ville du Mexique vraiment bien étrange...

Denys ROMAN.

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) 2me trimestre 1974